
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04049 1847

Sincère hommage
à M. E. Gilson
Maurice De Wulf

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE EN BELGIQUE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Valeur esthétique de la Moralité dans l'Art. Mémoire couronné au Concours pour les bourses de voyage, en 1890-1891. Épuisé (Bruxelles, 1892).

Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège (Louvain, et Alcan, Paris, 1895). Mém. couronné par l'Académie de Belgique, 404 p. Prix : **5,00**

Études sur Henri de Gand (Louvain, et Alcan, Paris, 1895). Extrait du précédent. Prix : **2,50**

Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas (Louvain, 1896). Épuisé.

Qu'est-ce que la Philosophie scolastique ? Épuisé (Louvain 1899).

Le traité des formes de Gilles de Lessines. (Texte inédit et étude). 1901. XVI, 122, 108 p., gr. in-jésus, édit. de luxe. Prix : **10,00**

Introduction à la philosophie néo-scolastique. 1904. XVI, 350 pages. Prix : **5,00**

Scholasticism old and new. Translated by P. Coffey, (Dublin, 1907) 328 pages. Prix : **6 sh.**

Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1904. Prix : **3,00**

Les quatre premiers quodlibets de G. de Fontaines (en collaborat. avec M. Pelzer). 364 pages, grand in-jésus. Edit. de luxe. Prix : **10,00**

Histoire de la Philosophie médiévale, 2me édit. (Louvain, et Alcan, Paris, 1905) 568 pages. Prix : **10,00**

History of médieval Philosophy. Third edition transl. by P. Coffey. (London, Longmans, 1909) 519 pages.

Précis d'histoire de Philosophie. 2me édit. 1909, dans : *Manuel de Philosophie*, publié par des professeurs de Louvain, t. II. — Traduit en italien et en espagnol.

ARTICLES DE REVUE : Revue néo-scolastique, 1904-1910 ; Revue Philosophique (Ribot), 1902 ; Archiv für Geschichte der Philosophie (Stein), 1896-1897 ; Revue d'histoire et de littérature religieuse, 1902-1907 ; Divus Thomas, 1907 ; Études franciscaines, 1905 ; Revue critique d'histoire et de littérature, 1905 ; Revue d'histoire ecclésiastique, 1904 ; Bulletins de l'académie royale de Belgique, 1909 ; Encyclopedia of Religion and Ethics (James Hastings) ; Rivista di filosofia neo-scolastica, 1909 ;

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE EN BELGIQUE

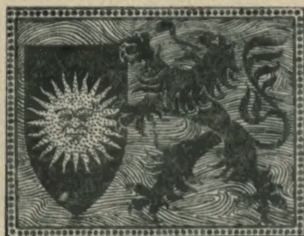
PAR

MAURICE DE WULF

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN,
MEMBRE DE L'ACADÉMIE DE BELGIQUE.

---

18 PLANCHES HORS TEXTE



BRUXELLES
ALBERT DEWIT
53, RUE ROYALE, 53

PARIS
FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD ST-GERMAIN, 108

1910



LOUVAIN. — Imprimerie Fr. & R. Ceuterick, rue Vital Decoster, 60.

PRÉFACE

On demande parfois, avec une pointe d'ironie : « y a t-il une philosophie belge » ?

Si l'on entend par là une philosophie nationale, qui serait en quelque sorte l'émanation de l'âme ou de l'esprit belge, la réponse que comporte pareille question n'est pas douteuse. Il n'existe pas plus de philosophie belge qu'il n'existe de géométrie française, ou de chimie allemande.

La science ne peut revêtir un caractère national déterminé ; les frontières politiques n'entravent pas l'essor des doctrines, et une philosophie, réellement puissante, est comme l'atmosphère intellectuelle, où baigne toute une civilisation et qui enveloppe toute une époque.

Un Platon et un Aristote ne sont pas seulement des philosophes athéniens ; leur pensée domine l'antiquité et le moyen âge, et on en retrouve la trace dans les temps modernes. La rapide expansion de la philosophie cartésienne au XVII[e] siècle, ses ramifications dans les Pays-Bas, en Allemagne et en Angleterre, prouvent bien que la doctrine de Descartes n'était pas une conception spécifiquement française, mais quelle était issue d'un besoin nouveau et général de penser. On peut dire la même chose de l'empirisme, inauguré par François Bacon en Angleterre, et qui s'est développé

parallèlement dans les autres pays d'Europe et d'Amérique. Enfin, ne sommes-nous pas témoins de la domination internationale de la philosophie de Kant? Preuve évidente que son criticisme ne traduit pas uniquement un état de la pensée allemande.

Mais la question : « y a t-il une philosophie belge »? équivaut souvent, dans la pensée de ceux qui la posent, à cette autre : « y a t-il une philosophie en Belgique »? Si on l'entend ainsi, ce serait verser dans une grave erreur, que de lui donner une réponse négative.

Les Belges de 1830 nourrissaient contre la philosophie des préventions fâcheuses.

Elles avaient été inspirées par les excès du sensualisme et du matérialisme, à la fin du XVIII[e] siècle, et habilement entretenues par les gouvernements napoléonien et hollandais, qui affectaient, l'un et l'autre, une profonde défiance à l'endroit de toute philosophie.

Ces préventions vont s'affaiblissant, dans la génération actuelle, grâce au progrès général des études, et grâce au développement des sciences, qui mènent, par mille avenues, à la position des problèmes philosophiques. Mais le public intellectuel garde encore certain préjugé : que le belge est, par tempérament, un *homme pratique*, favorable aux initiatives commerciales et financières, sympathique aux manifestations artistiques, réfractaire à la philosophie. Ce que de Reiffenbergh dit de ses contemporains de 1828 demeure vrai d'une catégorie de Belges de 1910 : beaucoup considèrent la philosophie comme une chose maussade et une superfétation.

Le passé donne un éclatant démenti à ces pessimistes, qui pêchent par ignorance ou par indifférence.

A tous les moments de l'histoire, depuis les origines médiévales jusqu'aux époques moderne et contemporaine, les Belges ont largement contribué au travail de la philosophie occidentale.

Leur apport est *considérable*, et nous l'ajoutons avec une patriotique fierté, il est *glorieux* : non seulement les Belges ne se sont jamais désintéressés de la philosophie ; mais à diverses reprises ils ont pris la tête du mouvement, ou lui ont imprimé des directions nouvelles.

Cette expansion intellectuelle est trop peu connue de notre génération. Il a fallu des événements, comme le cinquantième et et le soixante quinzième anniversaire de notre indépendance nationale, pour provoquer de brèves études sur notre passé philosophique ; aperçus intéressants mais incomplets.

Telle est la première considération qui nous a décidé à entreprendre le présent livre. Il en est une seconde.

L'histoire de la philosophie en Belgique s'étend depuis l'époque carolingienne jusqu'à nos jours. De vastes périodes sont encore enveloppées de mystère. De nombreux philosophes ne sont connus que de nom ; créanciers de l'Histoire, ils attendent qu'elle reconnaisse leur valeur doctrinale, et qu'elle les situe dans leur milieu. Leurs œuvres sont à publier ou à rééditer. De patientes monographies pourront seules réaliser lentement ce plan immense. Mais, pour d'autres périodes, l'entreprise a reçu un commencement d'exécution, ou même est près de s'achever. On a rassemblé sur un vaste chantier des travaux, presque tous de date récente, qui se rapportent aux diverses phases de ce développement. Des époques entières, comme le XVIIe siècle, sont fort bien connues. Nous avons nous même, par des études particulières, contribué à faire un peu de lumière autour de deux ou trois figures de ce déclin du XIIIe siècle, qui doit aux Belges une notable part de son renom. Le moment est venu où il est possible de tenter une œuvre de rassemblement et de synthèse ; les grands cadres d'une histoire de la philosophie en Belgique sont fixés.

Retracer ces cadres, préciser les grandes lignes de l'ensemble, en les dégageant des détails dont cette histoire abonde ; cela en mettant à profit les travaux effectués, en signalant les conclusions acquises, en notant chemin faisant ce qui reste à faire : tel est le programme que nous nous sommes imposé. Conscients de la difficulté de pareille entreprise, nous l'appellerons volontiers une histoire provisoire. Les lecteurs qui voudront bien nous aider à la parfaire, signaler ses lacunes et ses imperfections, nous rendront un service dont nous les remercions par avance.

Le caractère général de cet ouvrage explique que l'auteur n'ait pas tenté, à propos de chaque sujet ou de chaque personnage, d'épuiser la bibliographie qui s'y rapporte, mais qu'il se soit contenté de signaler les ouvrages marquants et les monographies récentes. Il explique aussi que des périodes brillantes, et sur lesquelles on possède d'abondantes données, comme par exemple l'histoire des idées cartésiennes dans les Pays-Bas, ne reçoivent pas beaucoup plus de développements que d'autres, moins étudiées jusqu'ici, comme celle de l'infiltration de l'humanisme dans la philosophie aristotélicienne du XVIe siècle.

C'est qu'on a voulu mettre en relief la *continuité* qui règne dans cette histoire, et montrer que nos ancêtres ont témoigné à la philosophie un intérêt qui ne s'est jamais démenti. Une série de tableaux en raccourci, ayant une importance à peu près égale, et se rapportant aux principaux mouvements philosophiques, a semblé le meilleur moyen de donner une idée synthétique.

L'ouvrage comporte trois parties. Cette division est imposée par les faits. La première comprend les siècles médiévaux, et s'étend jusqu'en 1425, date de la création de la première université nationale. On comprend que l'érection d'une institution centrale,

outillée à l'égale de l'université de Paris, qui était la première du monde, ait exercé une influence décisive sur les études philosophiques de nos compatriotes. La deuxième partie finit avec le XVIII[e] siècle : la révolution française, qui retentit profondément en Belgique, changea la face des choses. La troisième partie comprend le XIX[e] siècle, et conduit le lecteur jusqu'au moment présent. Pour des raisons de haute convenance, l'auteur s'est abstenu de parler des vivants : leur action n'appartient pas encore à l'histoire.

La vie philosophique des Belges à travers les siècles passés n'est qu'une manifestation de la grande vie intellectuelle, qui circule en même temps dans les pays voisins : le sujet que nous abordons n'intéresse pas seulement l'histoire intellectuelle de la Belgique, mais aussi l'histoire générale de la philosophie en Occident.

A plusieurs reprises, depuis 1830, on a formé le projet de réunir en une collection nationale, des œuvres de philosophes belges et des études se rapportant à ces œuvres. La moisson est abondante, on pourra s'en convaincre, et elle représente une richesse importante due aux énergies intellectuelles déployées par nos pères [1]).

La Belgique a très longtemps ignoré ses grands hommes. Aujourd'hui elle prend conscience d'elle même. Le développement remarquable qui, depuis vingt-cinq ans, se manifeste dans les choses de l'industrie, du commerce, de l'art, de la science, de la civilisation, a donné à la nation la preuve tangible de sa valeur intellectuelle et morale. Dans tous les domaines on travaille à magnifier la patrie.

[1]) Nous avons commencé en 1901 une collection *Les Philosophes Belges*, à laquelle collaborent plusieurs savants étrangers. Trois volumes sont publiés ; deux autres paraîtront incessamment.

L'auteur de ce livre serait abondamment récompensé d'un laborieux effort, s'il pouvait convaincre ses compatriotes du rôle des Belges dans le mouvement des idées philosophiques, qui autrefois, comme aujourd'hui, et quoi qu'on en dise, président à la destinée des sociétés.

M. De Wulf.

Bruxelles, 15 mars 1910.

PREMIÈRE PARTIE

La philosophie en Belgique

jusqu'à l'érection de

l'Université de Louvain

CHAPITRE I

L'âge des écoles capitulaires et monacales

---

§ 1. NOTIONS GÉNÉRALES SUR LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE DU IXe AU XIIIe SIÈCLE

Le moyen âge n'est pas une longue nuit de mille ans, un âge moyen n'ayant qu'une valeur de transition entre l'antiquité et les temps modernes ; il forme une période de culture autonome, et le mouvement d'idées, qui en est la fleur, présente des caractères propres qu'on ne rencontre dans aucune autre civilisation. Arts, sciences, philosophie, théologie, institutions familiales, corporatives et politiques sont des éléments de cette culture. Leur développement n'est pas localisé dans quelque pays privilégié d'Occident, mais se poursuit parallèlement sur des points distants et nombreux de l'Europe, si bien qu'au XIIIe siècle, une même atmosphère intellectuelle et morale enveloppe les sociétés de race latine et germanique.

Le présent paragraphe a pour objet de caractériser la vie philosophique à ses débuts, de faire connaître les modes de penser saillants qui dominent dans la civilisation naissante du moyen âge, et qui, pour cette raison,

se retrouvent uniformes chez nous et chez les autres peuples.

Le premier effort intellectuel qui intéresse cette histoire apparaît au IXe siècle, quand le flot des invasions a passé et que la sécurité matérielle et sociale est suffisamment assurée pour laisser place aux calmes occupations du savoir. Tout était à créer pour ces races jeunes, plus aptes à manier l'épée que le stylet, et il n'est pas étonnant que, pour amorcer les études, on ait songé d'abord à utiliser les livres et les textes anciens que le hasard des dévastations avait respectés, — tout comme on avait emprunté au monde romain ses éléments sociaux et politiques, en les adaptant à des besoins nouveaux.

De ce commerce intellectuel avec le legs du passé émergèrent lentement les philosophies du moyen âge, et leur élaboration est dominée par trois grands faits, qui résument, peut on dire, l'effort du IXe au XIIIe siècle : délimitation progressive du terrain de la philosophie ; position graduelle de ses problèmes ; essai de coordination des solutions que ces problèmes comportent.

Lentement le terrain de la philosophie se délimite et se sépare de celui des autres parties du savoir. Aujourd'hui que la division du travail scientifique est accompli, il semble naturel de ne pas confondre la philosophie avec la médecine ou la zoologie. En notre XXe siècle, on s'accorde à voir dans la philosophie une étude synthétique du monde, ou de l'ordre universel, par ses déterminations ou raisons générales — et du coup le champ des travaux philosophiques a ses bornes.

Au début du moyen âge il n'en est pas ainsi : le savoir

est encyclopédique, et la philosophie est noyée dans l'encyclopédie. Le phénomène est dû aux conditions générales qui accompagnent l'aurore de tout mouvement intellectuel. Il apparaît au berceau de la poésie grecque dans les œuvres d'Hésiode, comme aux VII[e] et VIII[e] siècles dans les compilations d'un Isidore de Séville ou d'un Bède le Vénérable. Rhaban Maur, qui s'est inspiré à Tours des leçons d'Alcuin, s'occupe dans un même traité *(de universo)* de Dieu et des anges, des personnages de l'ancien et du nouveau testament, des livres de l'écriture sainte, des matières ecclésiastiques, des philosophes, des dieux et des poètes, de l'astronomie, de la physique, de la chronologie, de la médecine, de l'agriculture, de l'architecture.

Bien plus, Alcuin met l'étiquette de *philosophie* sur ce mélange de choses disparates, car il définit la philosophie : recherche des réalités, connaissance des choses divines et humaines, pour autant qu'il est possible à l'homme d'y atteindre [1]).

Mais à partir du IX[e] siècle, le travail de précision commence, et la philosophie fixe en tâtonnant, sa place, entre les arts libéraux classés en-dessous d'elle et la théologie au-dessus.

Les arts libéraux, ou le trivium (grammaire, rhétorique, dialectique) et le quadrivium (arithmétique, géométrie, astronomie, musique), représentent ce qu'on pourrait appeler les « humanités » du haut moyen âge ; et cette célèbre classification, dont il faut rechercher l'origine dans la culture grecque et patristique, survécut

[1]) « Naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio quantum homini possibile est aestimare. » Patrologie latine, t. 101, col. 952, A.

même au XIIIe siècle. Or, la dialectique — nous dirions aujourd'hui la logique — ne tarda pas à prendre dans le trivium la plus grande place, écrasant la grammaire et la rhétorique ; et son importance grandit au fur et à mesure que des initiations successives introduisirent dans la circulation scolaire les traités logiques d'Aristote. Au IXe siècle, on connait le *de interpretatione* d'Aristote dans les traductions latines de Marius Victorinus et de Boèce ; à la fin du Xe siècle, les *Catégories* dans la version de Boèce ; les *premiers Analytiques,* les *Topiques* et les *Sophistiques* apparaissent pour la première fois vers 1141, dans l'*Eptateuchon* de Thierry de Chartres, et la seconde moitié du XIIe siècle est en possession de tout l'Organum, c'est-à-dire de toute l'œuvre logique d'Aristote. Ajoutez à cela que les commentaires aristotéliciens, l'Isagoge de Porphyre, les gloses de Boèce, conspirent à accentuer les droits de la logique formelle, et vous comprendrez que certaines écoles se soient enlisées dans de desséchantes querelles verbales. Ni l'Organum d'Aristote, ni les commentaires de Porphyre et de Boèce ne vont au delà de la fonction purement logique des mots et des concepts, et ils sont muets sur les rapports de ceux-ci avec la réalité extérieure.

Par une étrange fatalité, on ne connut, avant la fin du XIIe siècle, aucun des grands traités aristotéliciens, (métaphysique, physique, traité de l'âme), dont les leçons eussent fait contrepoids à ces influences fâcheuses de la dialectique, et qui eussent livré en même temps la géniale systématisation du stagirite — si bien que le haut moyen âge prit Aristote pour un logicien pur, et put, à bon droit, lui reprocher des obscurités. — Il est bien vrai qu'on possédait un fragment du *Timée* de Platon dans

la version de Chalcidius, et que ce dialogue est bourré de notions métaphysiques, mais il est d'intelligence difficile et pour diverses raisons il demeura incompris.

Est-ce à dire que jusqu'au XIIe siècle, il n'y eut d'autre philosophie que la dialectique ? On l'a prétendu à tort. La vérité est que, l'*enseignement* officiel des écoles ne portant que sur le trivium et le quadrivium, la dialectique est la seule des branches philosophiques qui fut enfermée dans des *cadres* d'enseignement. Mais de toutes parts la spéculation philosophique surgit ; les grands problèmes de métaphysique, de théodicée, de cosmologie, de psychologie se dressent un à un ; et on assiste à la progressive et sûre conquête de la raison raisonnante. Bientôt il ne resta plus à la dialectique que des querelles de mots et quand, au XIe siècle elle tourna à la logomachie, elle s'aliéna du coup, les esprits bien pensants.

La philosophie s'éleva au-dessus des arts libéraux, comme une étude de degré supérieur, et elle conserva cette place dans la hiérarchie du savoir. Par un mouvement inverse, elle se détacha de la théologie et se rangea en-dessous d'elle.

Le problème des rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge est des plus compliqué. Essayons de les préciser pour la période qui nous occupe et de dissiper quelques fâcheux malentendus. Et d'abord, le haut moyen âge confond philosophie et théologie, de même qu'il confond philosophie et arts libéraux. Cette seconde confusion fut même beaucoup plus ancrée que la première et pour diverses raisons mit plus de temps à disparaître. D'abord elle repose sur la tradition des Pères de l'Eglise, qui la reçurent eux-mêmes des philo-

sophes néo-platoniciens. De plus, les premières controverses spéculatives des IXe et Xe siècles présentent un caractère mi-théologique, mi-philosophique et perpétuent l'imprécision des deux points de vue.

Aux IXe et Xe siècles, la querelle de la prédestination soulève le problème de la liberté humaine et de ses rapports avec la providence et la justice divines ; la controverse Paschasienne sur la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie donne naissance aux dissertations sur la substance la qualité et l'étendue ; le dogme de la Sainte Trinité suggère la discussion des notions de nature, d'individu, de personne ; le mystère de la transsubstantiation et de la simplicité divines provoque l'étude du devenir. Au IXe siècle, Jean Scot Eriugène, fidèle à la tradition néo-platonicienne et patristique, n'établissait aucun départ entre la révélation et la philosophie.

Mais le moment vint où la philosophie prit conscience d'elle-même et de son autonomie. Le XIe siécle rompit avec le passé et distingua *pratiquement* les deux sciences ; et le XIIIe siècle codifie leurs relations réciproque dans une page remarquable de méthodologie scientifique. Il est acquis dès lors que la théologie est un corps de doctrines puisées dans une révélation positive de Dieu, tandis que la philosophie, recevant sa définition véritable, devient l'étude rationnelle et synthétique de l'ordre universel. Théologie et philosophie, malgré leur origine commune, sont tenues pour distinctes, ayant chacune en propre leur objet d'étude, leurs méthodes constitutives, leurs principes.

Il est bien vrai que tout en étant distinctes, elles sont coordonnées et hiérarchisées. Faute d'avoir bien

compris l'économie de leurs rapports, un grand nombre d'historiens contemporains perpétuent le préjugé que la philosophie du moyen âge n'est qu'un département de l'histoire des religions. Notre compatriote Henri de Gand a réfuté par avance cette thèse erronée, par quelques déclarations nettes dont nous ferons état plus loin.

Il est vrai encore que la civilisation du moyen âge, avec son mode spécial d'organiser la vie sur des bases religieuses, magnifie la théologie comme la reine des sciences et que les études de philosophie, rarement poursuivies à titre exclusif, étaient pour la plupart, le stage de la science sacrée. Cette convergence du savoir vers la théologie est consacrée dans les écoles abbatiales et monacales — et plus tard c'est d'elle que s'inspirent les programmes de l'université de Paris. Mais cette conception hiérarchique n'empêche pas l'autonomie de la philosophie.

En même temps qu'elle se détache du faisceau encyclopédique, la philosophie médiévale pose ses problèmes organiques. Ceux-ci ne sont pas agités d'un seul coup ; il a fallu renouer le fil de la tradition, interrompu par le malheur des temps, et de vigoureux efforts de réflexion, répartis sur plusieurs générations de savants, aboutirent à fixer, une à une, les pièces d'une philosophie complète. Du IXe siècle à la fin du XIIe on est absorbé dans ce travail gigantesque qui prépara les grandioses synthèses du XIIIe s. Le fameux problème des universaux dont il sera traité plus loin, en fournit un remarquable exemple.

De même, les notions relatives à Dieu et à la nature des choses sensibles se précisent une à une, et à partir du

XIe siècle, les études de psychologie, presque absentes au début, se multiplient et se fouillent.

Ce qui est plus délicat à dire, c'est la manière dont le haut moyen âge a *rempli ces cadres*, ou mieux *comment il a solutionné* les problèmes successivement posés. Quelles philosophies se dégagent des productions du IXe siècle ? Peut-on les grouper et comment ? Cette question est une de celles qui divisent les historiens. Nous avons apporté ici quelques vues nouvelles qu'on nous permettra de brièvement exposer [1]).

Et d'abord, il y eut dans le haut moyen âge, comme à n'importe quelle époque de l'histoire de l'humanité, non pas *une* philosophie, universellement acceptée et transmise par un psittacisme conventionnel, mais *des* philosophies, c'est-à-dire plusieurs conceptions de tendances diverses, parfois opposées. La parole de l'Ecclésiaste ne perdra jamais ses droits : *mundum tradidit disputationi eorum* [2]). Finie donc la puérile illusion qui considère le mode de philosopher des gens du moyen âge comme formant une vague mais uniforme mentalité. — En second lieu, tandis que le XIIIe siècle est en possession de systèmes parfaitement équilibrés, où, suivant l'énergique signification du mot grec (συν ἵσθημι, se tenir ensemble) tous les éléments doctrinaux sont solidaires et cimentés par des principes unificateurs, les œuvres antérieures au XIIIe siècle manquent généralement de cette convergence doctrinale. C'est que les philosophes de ces

[1]) Voir pour tout ce premier paragraphe notre *Histoire de la philosophie médiévale*, deuxième édition Louvain, 1905 et *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain 1904. Sous presse, une édition anglaise revue et corrigée du premier ouvrage (Gill, Dublin et New-York, 1910). — [2]) III, 11.

temps puisent à des sources d'idées disparates dont ils ignorent la parenté historique et logique.

Trois influences principales et hétérogènes travaillent cette période : un groupe d'idées aristotéliciennes, dont il a été question plus haut ; un autre de caractère platonico-augustinien ; un troisième de provenance néo-platonicienne. Pour les concilier on se livre à d'inutiles tentatives, et Jean de Salisbury eût pu appliquer à tous les hommes de ce temps ce qu'il écrit au sujet des chartrains, soucieux de mettre d'accord Platon et Aristote : « ils ont travaillé vainement pour reconcilier des morts qui toute leur vie se sont contredits ». De ces tiraillements en sens divers résultent des antinomies doctrinales dont aucun écrivain d'alors n'est exempt. La philosophie de cette période ressemble à un creuset où des matières disparates sont en fusion.

Toutefois dans ce creuset des combinaisons systématiques se préparent.

Quand l'action purificatrice du feu a pénétré jusqu'au plus intime de la matière en fusion et obligé les éléments à se plier à des combinaisons nouvelles, les corps qui apparaissent, lingots de bronze ou d'acier, sont dépouillés des impuretés et des scories. De même au XIIIe siècle, au terme de la formation des idées, les systèmes sont épurés et on voit s'éliminer les antinomies doctrinales qui déparent les productions antérieures.

Il est une de ces systématisations philosophiques qui devient dominante en Occident. Elle se réclame des plus grands noms. Alexandre de Halès, Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Duns Scot et d'autres, s'accordent en effet sur un ensemble de théories organiques, que nous

appelons la *philosophie scolastique* du XIIIe siècle. Or cette philosophie scolastique du grand siècle, dont nous aurons à traiter plus loin [1]), est *en voie d'enfantement* pendant l'époque que nous considérons. Si on étudie les doctrines du IXe ou XIIe siècle, non pas seulement au point de vue statique, et en elles mêmes, mais dans leur sens *dynamique* et *évolutif*, on voit qu'un grand nombre d'entr'elles sont des étapes vers les solutions plus parfaites du XIIIe siècle, et qu'une poussée interne et logique préside à ce travail. Il faut donc étudier une doctrine en formation en tenant compte du terme de son évolution, comme dans le gland il faut déjà considérer le chêne auquel il donnera l'essor. — Inversement on ne peut, dans l'étude d'une doctrine formée, oublier ses origines, pas plus que dans l'étude de la couche terrestre on ne peut négliger la faune et la flore fossiles. Ces considérations expliquent comment on peut appeler du nom de philosophie scolastique, des doctrines et des fragments de systèmes du haut moyen âge, quand ils convergent vers la synthèse scolastique du XIIIe siècle qui complète, unifie, et solidarise les données antérieures.

La raison profonde de cette communauté de patrimoine philosophique, qui établit une parenté d'idées entre un groupe de nombreux écrivains, répandus sur six ou sept siècles, tient à une mentalité propre au moyen âge : la philosophie n'est pas considérée comme un bien personnel que chacun doit constituer par son seul effort, mais plutôt comme un trésor impersonnel et collectif, qui se transmet par tradition, et s'accroît de l'apport

[1]) Chapitre II, § 2.

fourni par chaque génération de penseurs. Le même phénomène ne se constate-t-il pas au moyen âge en matière artistique et scientifique ?

Enfin, ici comme au XIIIe siècle, il y aura lieu de tenir compte de philosophies divergentes, que par relation on peut appeler a-scolastiques, ou non-scolastiques, et qui méritent la même attention de la part de l'historien. Par la force des choses, ces systèmes a-scolastiques prennent une attitude oppositionnelle ou anti-scolastique. En eut-il pu être autrement ? Le phénomène présente son entière netteté au XIIIe siècle, et se traduit dans une lutte corps à corps de maîtres en renom, voisinant dans les chaires de l'université parisienne ; mais il existe aussi bien du IXe au XIIe siècle. A l'individualisme d'un Heiric d'Auxerre, à la thèse de la distinction substantielle de Dieu et de la créature qui domine la théodicée d'un S. Anselme de Cantorbéry et deviendra une des clefs de voûte du monument scolastique, Jean Scot Eriugène oppose une affirmation de monisme ou de panthéisme, et du coup voilà deux directions d'idées non seulement distinctes, mais opposées, et appelées à entrer en conflit. Il en sera de même au XIIe siècle du matérialisme psychologique des Cathares, et du monisme de David de Dinant.

Affirmation progressive de son autonomie vis à vis des arts libéraux et de la théologie ; formation des grands départements de recherches qui constituent ses branches et ses ramifications ; évolution de ses doctrines vers des systématisations logiques où se manifestera de façon saillante le génie spécial du moyen âge : ces trois grands faits résument le devenir de la philosophie du IXe au XIIIe siècle.

Où s'opéra ce travail ? Dans les écoles, à l'ombre des cloîtres et des cathédrales. Les écoles monacales et épiscopales naissent au VIIIe siècle, atteignent leur apogée au XIIe siècle, et meurent quand l'Université de Paris conçoit une formule nouvelle de l'instruction supérieure. La période philosophique, dont nous abordons l'étude, est pour nos pays belgiques, comme pour toute l'Europe civilisée, l'âge des écoles.

§ 2. LES ÉCOLES LIÉGEOISES

A aucun autre moment de l'histoire, il n'y eut plus d'internationalisme dans la pratique de la philosophie. On semble s'être donné le mot, en Germanie, en France, en Angleterre, non seulement pour entreprendre un même travail de doctrine, mais pour organiser sur un même type les conditions extérieures de l'enseignement. A Tours comme à Chartres, au Bec comme à Laon, à Fulde comme à St Gall, à Liége comme à Tournai, ce sont les mêmes programmes, la même langue véhiculaire, les mêmes procédés didactiques, les mêmes livres scolaires.

Le réveil de la vie littéraire, scientifique et philosophique en Occident date de Charlemagne. Ce grand civilisateur, qui a plus d'une attache avec nos provinces, transforma la société du IXe siècle, et son œuvre de régénération pédagogique constitue son plus pur titre de gloire. Il fit descendre sur son peuple le bienfait de l'instruction [1]). L'exemple de l'étude partit de haut. La cour eut son école palatine, schola gallica palatii, illustrée par

[1]) Cf. KURTH. *Les origines de la civilisation moderne*, t. II, ch. XIII.

Alcuin et Pierre de Pise, avec pour élèves Charlemagne lui même, ses fils et ses filles ; et les traités d'Alcuin ont conservé les noms de guerre dont ces princes et princesses s'affublaient sur les bancs de l'école. Un capitulaire impérial de 778, resté célèbre et adressé à Bangulf, évêque de Fulde, encouragea la création d'écoles monastiques et épiscopales. Alcuin, qu'il avait appelé de la Grande Bretagne, fut la cheville ouvrière des réformes voulues par le Souverain, en même temps qu'il fut l'intermédiaire principal à qui les Francs durent de connaître les productions de l'antiquité. Après huit ans d'enseignement à la Cour, il se retira à l'abbaye de S. Martin de Tours, y fonda une école où il demeura jusqu'à sa mort.

L'impulsion une fois donnée, le sol de la Germanie se couvrit de centres d'études, et l'entreprise de Charlemagne lui survécut. L'église suscita de grands évêques et des moines clairvoyants qui secondèrent l'effort des rois. Une pléiade de maîtres ont illustré les écoles des cloîtres et des cathédrales. Adalbode à Utrecht, Rathère, Adelman et Alger à Liége, Odon à Tournai, Eracle à Lobbes, Rupert de Deutz à S. Laurent touchent de près à notre histoire nationale. Avec Rhaban Maur à Fulde, Ludger à Munster ; Arnolphe à Salzbourg ; Notker Labeo à S. Gall ; Walfred Strabo à Reichenau ; Rainaud à Tours ; Paschase Radbert à Corbie ; Loup à Ferrières ; Odon à Cluny ; Lanfranc et S. Anselme au Bec ; Abbon de Fleury, Remi et Heiric d'Auxerre ; Anselme de Laon, sans compter les professeurs de Chartres et de Paris, ils forment une chaîne d'or qui relie l'âge de Charlemagne à l'apogée scolaire du XIIe siècle.

Au cœur des abbayes on organise deux types d'écoles

monacales, les unes, intérieures (schola interior claustri) réservées aux moines, les autres (schola exterior) ouvertes aux séculiers. [1]) Les bénédictins avaient été depuis le VIe siècle les pionniers de la civilisation. La plupart des grands éducateurs de l'époque des carlovingiens et des Otton appartiennent à leur ordre, par leur formation ou par leur profession, à commencer par Bède le Vénérable, le scolastique de Jarrow qui fut, selon la tradition, le maître d'Alcuin. Aux bénédictins se joignent, au Xe siècle, les moines de Cluny et au XIe siècle d'autres souches détachées de la grande famille des moines d'Occident.

Le même fractionnement en écoles intérieure et extérieure se retrouve dans les écoles épiscopales, ou cathédrales, ou capitulaires. Au VIIIe siècle, un canon de Chrodegang de Metz institue pour les clercs des églises épiscopales, une vie commune, sur le modèle de la vie claustrale.

Partout les chaires (scholasticum officium) sont briguées comme une fonction d'honneur. Maintes fois, on voit les abbés de monastères, les évêques et leurs chanceliers remplir la charge de *scholasticus* ou d'écolâtre, c'est-à-dire de professeur, dévolue plus tard aux *magistri scholae* en titre. Un même nom illustre, le plus souvent, plusieurs écoles, car cette population scolaire du Xe et du XIe siècle a des mœurs nomades. Lanfranc parcourt la France, du Nord au Sud ; Manegold de Lautenbach voyage par toute l'Allemagne. Aisément on s'expatrie pour apprendre. Fulda, St Gall, Liège, surtout Chartres

[1]) Sur ce fractionnement des écoles abbatiales les historiens ne s'accordent pas. V. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*. (Paris 1909), p. 16 et suiv.



Vue de l'Abbaye de Lobbes, au bord de la Sambre. Gravure tirée de l'ouvrage : *Les Délices du Païs de Liége* (1740).

et Paris ont dans leurs écoles un fort contingent d'exotiques. Longue est la liste de nos nationaux dans les documents chartrains et parisiens.

Les conditions particulières de la pédagogie médiévale justifient et expliquent ce perpétuel et intense déplacement d'écolâtres et d'écoliers. Partout on agitait les mêmes problèmes et on discutait les mêmes théories, si bien qu'au XIe et au XIIe siècles un homme d'étude retrouvait dans divers centres la même mentalité philosophique.

La renommée des écoles liégeoises n'est pas antérieure à la seconde moitié du Xe siècle, et bien avant Liège, Utrecht et Metz attirent le regard. Contemporaine des abbayes de Tours, de S. Gall, de Fulde, Utrecht fut pour les pays du Nord ce que l'école d'York fut pour l'Angleterre, ce que celle de Liège devint pour la principauté. On connaît peu de choses de ses premiers maîtres, l'anglais Albricus, le frison Theodorus. Les incursions normandes, au milieu du IXe siècle, vinrent ruiner pour longtemps leur œuvre civilisatrice. Après une ère de terreur, l'école d'Utrecht reconquit son premier éclat sous Gunther et Baldéric (Xe siècle). Le plus illustre représentant de l'école est Adalbode, évêque d'Utrecht, dont la formation nous reporte à l'école cathédrale liégeoise [1]).

Adalbode, en effet, exerce en 1007 les fonctions d'archidiacre de Liège ; il est en correspondance avec Gerbert d'Aurillac qu'il traite presque de collègue, *quasi conscholasticum*, et on a pu inférer de cette appellation qu'il

[1]) Sur les écoles d'Utrecht, v. MOLL, *Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming*, t. I. Utrecht, 1864.

fut probablement un des premiers écolâtres de l'école cathédrale (vers 999-1003), et le prédécesseur de Wazon [1]). Quoi qu'il en soit, Adalbode ouvrit une lignée de personnalités brillantes qui firent de la cité de Liège, à la fin du xe siècle, une métropole de savoir et répandirent la gloire de son nom.

C'est à ses évêques que la principauté doit cette période d'éclat, unique dans son histoire. Ils prennent rang dans la pléïade de prélats de la période Ottonienne, collaborateurs des rois, leurs maîtres ; car ce fut Bruno, le plus jeune frère d'Otton I, qui, devenu archevêque de Cologne, sut lancer le clergé de Liège dans la voie des études, et sa vigoureuse initiative sortit ses effets pendant plus d'un siècle. Il plaça d'abord sur le trône épiscopal de Liège, Rathier (953) dont la vie fut si pleine de revers, et qui finalement, brouillé avec son peuple, fut forcé de quitter Liège. Eracle lui succéda ; puis Notger, de 972 à 1008, conduisit les écoles liégeoises à leur apogée. Le nom de ce grand manieur d'hommes apparaît, auréolé de gloire, comme un des plus grands dans l'histoire de la Belgique. Prince évêque de Liège, il a créé sa principauté. « Son œuvre scolaire est une des plus belles qu'il y ait dans l'histoire. Grâce à lui les écoles de Liège ont été des pépinières d'hommes ; leur renom s'est étendu au loin ; de toutes parts on est venu lui demander soit des évêques, soit des professeurs, et par l'influence de ses disciples, qui continuaient au loin son enseignement, il est devenu l'un des éducateurs de l'Europe » [2]).

Notger ne fut point écolâtre de Stavelot avant de

[1]) G. Kurth, *Notger de Liège et la civilisation au Xe siècle*. Paris, 1905, T. I, p. 264 et 265. — [2]) *Ibid.*, p. 356 et 357.

monter sur le trône épiscopal, et il n'est pas établi qu'il séjourna aux écoles de S. Gall, mais il passa directement de la chancellerie impériale qui se l'était attaché, au siège de S. Lambert [1]). N'empêche qu'il était familiarisé avec les choses de l'enseignement et avec tous les progrès qui s'accomplissaient dans les établissements scolaires. Cet ami des lettres utilisait jusqu'à ses voyages — quatre fois il franchit les Alpes — pour la formation de ses élèves; il les faisait instruire sous la direction d'un de ses chapelains, et les ramenait dans son diocèse parfois plus instruits que leurs anciens maîtres. Sous Notger, Wazon fut l'écolâtre de la cathédrale et il le remplaça sur le siège épiscopal.

Tandis que les écoles de collégiale correspondaient à nos établissements d'enseignement moyen, l'école cathédrale avait le caractère d'un institut de degré supérieur [2]). L'écolâtre, qui vraisemblablement était en même temps chancelier, n'était pas seul à enseigner, mais un collège de maîtres l'assistait.

Au programme, les sept arts libéraux étaient inscrits, et, bien que parmi eux la dialectique doive seule nous occuper, il n'est pas sans intérêt de constater que l'étude de la grammaire et de la littérature, de l'arithmétique et de la géométrie était poussée fort loin dans les écoles de Liège. Sur les livres qui servaient de base à l'enseignement de la dialectique, nous ne savons rien de spécial, mais il nous paraît certain que les écolâtres y possédaient la collection d'ouvrages qui constituaient la

[1]) *Ibid.*, T. I, p. 37 et suiv. — [2]) Il y en avait six au temps de Notger. En 1026, St-Barthélemy, fondée en 1016, huit ans après la mort de Notger, eut aussi son écolâtre, *ibid.*, p. 257.

bibliothèque philosophique du temps, et que pour son outillage pédagogique Liège ne devait pas jalouser l'étranger.

A preuve, le commerce d'idées des liégeois et des personnalités philosophiques du dehors, principalement de Chartres. Adelman de Liège, né dans les dernières années du xe siècle, compléta ses études à Chartres (vers 1020) et dans sa *complainte* sur ses compagnons d'étude il cite trois de ses compatriotes, Odulfe, Olestan, Gérard qui furent, comme lui, attirés par la réputation de Fulbert de Chartres [1]). On en connaît un quatrième, Rodolphe de Liège [2]) qui laissa une intéressante correspondance avec un de ses condisciples chartrains, Ragimbald de Cologne. Dans leur ville natale, où Adelman et Rodolphe furent chargés de chaires, ils durent assurément emporter les livres connus des chartrains, notamment les traités et les commentaires aristotéliciens, le *Timée*, les traités de S. Augustin, sans compter les productions de Martianus Capella, Cassiodore et Boèce, les trois écrivains de race nouvelle qu'honorait tout le haut moyen âge.

Et puisque nous parlons de l'exode des liégeois à l'étranger, n'oublions pas le jeune Hubald qui se rendit à Paris et s'y distingua par un brillant enseignement. Quand il fut contraint par Notger, son évêque, de réintégrer son diocèse, les chanoines de Sainte Geneviève, dit-on, en conçurent grand chagrin, et firent des instances près de Notger, lors de son voyage à Paris en 1006, pour qu'il permît au maître de leur revenir, ne fût-ce qu'une fois par an.

[1]) La complainte est publiée par CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*. Chartres, 1895, p. 59-63. — [2]) *Ibid.*, p. 88.

Reste à dire en quoi consiste cet enseignement philosophique qui fit affluer des étrangers de marque « comme les abeilles vers un arbre en fleurs », qui décida Eudes de Bayeux, frère de Guillaume le Conquérant à envoyer ses clercs les mieux doués à Liège, « fontaine de philosophie, fleuron de la Gaule et Athènes du Nord » [1]).

Ici comme ailleurs le commentaire des textes est le revêtement extérieur de la leçon, et la férule sévit. Mais les discussions *dialectiques* sont autre chose qu'une jonglerie de mots et de phrases creuses. Sous le masque rigide de la logique formelle, se dessinent les traits de la philosophie. Dans les ouvrages théologiques d'Adelman et d'Alger de Liège on agite une foule de problèmes relatifs à Dieu et au monde ; on discute la valeur de la notion de substance, de personne. Désormais, ainsi que l'apprend l'épitaphe de Maurice de Reims, disciple de Liège, la philosophie puise à la triple source de la dialectique, de la métaphysique et de la morale. « Potavit trifido fonte philosophiæ. » [2])

Adelman et Alger prirent position dans la controverse de la transsubstantiation eucharistique, soulevée par Bérenger de Tours et qui eut de profondes répercussions dans la principauté de Liège. Esprit inquiet et tempérament de feu, Bérenger (999-1088) jeta le trouble dans plus d'une école. Les qualités accidentelles du pain et du vin, dit-il, leur couleur, leur forme, leur goût, ne pourraient se maintenir de façon indépendante et sans le fond intime du pain et du vin qui doit les soutenir,

[1]) Sur les personnages célèbres sortis des écoles liégeoises, voir DUKE, *Die Schulen im Bisthum Lüttich im XI Jahrh.*, Marbourg 1882 ; BITTNER, *Wazo und die Schulen von Lüttich* ; KURTH, *op. cit.*, p. 279 et suiv. — [2]) *Histoire littéraire de France,* VII, 591.

et qu'Aristote appelle la substance. Il en conclut que le texte évangélique ne peut viser une *transsubstantiation* véritable, et que le corps et le sang du Christ ne se trouvent dans les espèces sacramentelles que de façon voilée.

Au nom de la philosophie et d'Aristote, Bérenger dénature le mystère catholique ; il fournit un exemple de ces tendances rationalistes fort répandues alors, et qui inspirèrent à un groupe de théologiens timorés une défiance extrême vis-à-vis de tout savoir profane, comme si la philosophie était responsable des abus qu'en font certains philosophes [1]). Mieux valait, au lieu de se draper dans un dédain superbe, se mesurer avec l'adversaire. Ce que fit Adelman. Il connut Bérenger à Chartres, et écrivit contre lui son traité « de veritate corporis et sanguinis Domini ad Berengarem epistolae », deux lettres adressées, l'une à Paul de Metz, l'autre à Bérenger même. Celui-ci répondit aux critiques de son correspondant, mais ne modifia pas sa doctrine.

Quelques années plus tard, Alger de Liège, écolâtre de S. Barthelemy, puis moine à Cluny, s'occupa de l'hérésie bérengérienne dans un ouvrage *De Sacramento corporis et sanguinis*, dont l'influence fut plus grande. Ce traité abonde en notions métaphysiques et il ne faudrait pas que son titre théologique donnât le change sur sa portée complète. Alger est modéré dans ses critiques et cette mesure valut à son écrit de lui survivre. Erasme lui fit les honneurs de l'impression en 1530 [2]).

Alger fut une des dernières figures des écoles de la

[1]) Sur cette attitude de certains théologiens, v. *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 213. — [2]) Bale 1530. Depuis il a paru dans Migne Patrol. lat., t. 189.

cité. Avant de clore ce paragraphe, il convient de jeter un coup d'œil sur les nombreux instituts scolaires des abbayes, répandues sur le vaste territoire de la principauté. La plus célèbre est l'abbaye de Lobbes, sur les bords de la Sambre[1]). Arrêtée par l'invasion normande, la vie scientifique y reprit son essor sous l'abbé Richaire (920-945), et nous y rencontrons Scaminus, Theoduin, Rathier, Folcuin et Hériger l'ami de Notger. De l'école d'Hériger sortirent des personnages éminents, Wazon, évêque de Liège, Burchard, évêque de Worms, Olbert, abbé de Gembloux et de S. Jacques de Liège. Après Lobbes, ce sont les abbayes de S. Jacques de Liège et de Gembloux qui méritent surtout d'être citées. A S. Laurent, travaillent Falcalin, et plus tard en 1096, Rupert de Deutz qui appartient tout entier à la mystique[2]).

L'abbé Olbert de Gembloux, grand ami des lettres, visita les écoles de Troyes et de Chartres (1006-1008), pour mieux s'instruire, et dirigea tour à tour les monastères de Gembloux (1012-1021), et de S. Jacques à Liège. On sait aussi qu'il y avait des écoles à Stavelot, à S. Hubert dans les Ardennes, à S. Trond, et il en fut sans doute de même à Waulsort, Porcetum, Brogne, Florennes et Fosse.

Les écoles de la principauté déclinèrent au XII[e] siècle, après avoir produit une phalange d'hommes marquants. A Liège même, quelques hommes eurent encore leurs heures de célébrité, un Gozechin, un Albéric de Reims, derniers rayons d'une gloire finissante.

Du jour où se constitua l'université de Paris, elle

[1]) v. J. WARICHEZ, *L'Abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en 1200.* (Louvain, 1909). — [2]) V. AUGER, *Etudes sur les Mystiques des Pays-Bas* (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique. 1892), p. 71 et suivants.

attira de Liège comme d'ailleurs toutes les intelligences d'élite.

§ 3. L'ÉCOLE TOURNAISIENNE

Liège et sa principauté n'eurent pas le monopole de l'enseignement philosophique. Tardivement surgit une concurrente, dont les destinées furent d'ailleurs éphémères, l'école cathédrale de Tournai.

La vie philosophique n'apparaît à Tournai qu'à la fin du XIe siècle. Les importantes abbayes que compte le diocèse dès le VIIe et le VIIIe siècle — citons Elnone, S. Pierre et S. Bavon de Gand — cultivent l'histoire et l'hagiographie, mais ne paraissent pas avoir joué un rôle dans le mouvement philosophique et théologique [1]).

L'histoire de l'école philosophique de Tournai se résume dans Odon, ou Odard (Odardus) qui pendant cinq ans (avant 1092) fut l'écolâtre de la cathédrale. Le chroniqueur Heriman, son contemporain, qui fut son disciple, et un de ses successeurs comme abbé de S. Martin à Tournai, a laissé de la carrière professorale d'Odon un tableau en tous points charmant, dont sans doute quelques exagérations doivent être imputées à la piété filiale. Écolâtre à Toul, Odon accepta la direction de l'école cathédrale de Tournai, à la demande des chanoines ; et sa réputation fit affluer les auditeurs de France, de Flandre, de Normandie, de Saxe, de Bourgogne, et même de la lointaine Italie. A voir la vie répandue dans Tournai, on eût cru, poursuit le chroniqueur, que tous les citoyens avaient abandonné leurs travaux pour se

[1]) J. WARICHEZ, *Les origines de l'église de Tournai* (Louvain, 1902), p. 199.

consacrer à la philosophie ! Et quand on s'approchait de l'école, on pouvait voir maître Odon tantôt marchant, au milieu d'un groupe d'élèves, à la mode des Péripatéticiens, tantôt assis et discourant à la manière des Stoïciens. On y discutait même le soir, et jusqu'à une heure prolongée de la nuit, devant les portes de l'église[1]). Bien qu'Odon fût versé dans tous les arts libéraux, la philosophie était son triomphe. Son enseignement ne concordait pas avec celui de maître Raimbert de Lille, et le chroniqueur rapporte que cette divergence des deux écolâtres troublait les auditeurs. Nous y reviendrons aussitôt. Après un brillant enseignement, Odon se voua à la vie religieuse et fonda l'abbaye de S. Martin à Tournai. Devenu évêque de Cambrai, il eut à lutter contre un compétiteur du nom de Gaucher et finalement, se retira au monastère d'Anchin jusqu'à sa mort, en 1113.

Des œuvres d'Odon[2]) une seule doit nous retenir : le *de peccato originali* ; il nous transporte au cœur de son différend avec Raimbert de Lille, l'une des plus curieuses discussions philosophiques du haut moyen âge, la querelle des universaux. Sans doute la préoccupation théologique n'est pas absente de ce livre, ainsi que son titre l'indique, mais son caractère philosophique est nettement accentué, et le problème des universaux y est traité pour lui-même.

La lutte des « réaux » et des « nominaux » est un

[1]) Nous suivons pas à pas la chronique d'Heriman, *Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis*, ed. Waitz. *Monumenta Germaniae historica*, t. XIV, 1883, p. 274 et 275. — [2]) Patrol. Lat., t. 160. Heriman cite, en outre, comme ayant été faits par Odon en dialectique : un traité intitulé *Le Sophiste*, un *liber complexionum*, un traité « de re et ente, in quo solvit si unum idemque sit res et ens ».

épisode du long enfantement d'idées, qui caractérise cette époque. Elle prend ses débuts au IXe siècle et se poursuit jusqu'à la fin du XIIe, pour se résoudre alors dans une solution admise par tous, et qui devint une des théories organiques de la scolastique du XIIIe siècle. Nous avons montré ailleurs que les philosophes du IXe et du Xe siècle ont proposé des solutions simplistes, de ce problème, et qu'il a fallu un travail plusieurs fois séculaire, avant qu'on n'en aperçut les multiples aspects [1]).

Et d'abord, le problème des universaux n'est pas né spontanément au moyen âge, mais il a été imposé par un texte incident de l'*Isagoge* de Porphyre, deux fois commenté par Boèce, et dont tous les intellectuels du IXe et du Xe siècle cherchaient à élucider les formules énigmatiques. Porphyre décompose le problème en trois interrogations dont la première nous suffit ici : Les genres et les espèces existent-ils dans la nature ou consistent-ils dans de pures constructions mentales (sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint) ?

Et voici ce que cela veut dire. Tandis que les objets qui tombent sous nos sens sont *concrets* et *particuliers*, le contenu de nos idées est *abstrait* et *universel*. Les yeux perçoivent *tel* chêne déterminé, à tel endroit de l'espace, avec telle couleur, telle forme, telle hauteur qui le distinguent des autres chênes et arbres de la forêt ; l'intelligence conçoit *le* chêne (notion spécifique), ou même *l'*arbre, *l'*être vivant (notions génériques). Bien que ces idées soient puisées dans la sensation visuelle d'*un* chêne, la réalité ou la nature qu'elles

[1]) *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle*. (Archiv f. Gesch. der Philosophie, IX, 4, 1896) et *Histoire de la philos. médiévale*, p. 161 et suiv.

présentent à l'esprit (chêne, arbre, vie) est dégagée de tout lien avec ce sujet individuel et avec toute autre chose particulière (abstraction) ; de plus, un travail de réflexion peut généraliser cette réalité conçue, c'est-à-dire la concevoir applicable à tous les chênes, à tous les arbres, à tous les êtres vivants, existants ou possibles (universalisation).

Mais, s'il en est ainsi, une difficulté se présente : le chêne conçu ou universel correspond-il au chêne qui grandit dans la forêt, puisque la notion néglige les caractères individualisateurs qui enveloppent l'être existant ? De là, cette question première de Porphyre : l'*objet* des représentations universelles — plus brièvement les universaux, c'est-à-dire les genres et les espèces, — existent-ils ou non dans la nature ? Oui ou non sont-ce des choses ? En vérité, l'alternative ainsi posée est incomplète, car on peut dire des universaux qu'ils sont des choses sous un rapport et qu'ils n'en sont pas sous un autre. D'une part, tout ce qui existe étant affecté de qualités propres et incommunicables (*tel* chêne) l'universel (*le* chêne) n'existe pas comme tel dans la nature, et il est permis de dire que le caractère de généralité de nos idées est un fabricat de notre esprit. D'autre part, les éléments qui constituent l'idée abstraite de chêne se trouvant réellement dans chaque chêne, le type abstrait a son fondement dans les choses, et la correspondance de la représentation universelle du dedans avec le sujet individuel du dehors reste sauve. Cette doctrine, qui fut celle d'Aristote, devint régnante dans la scolastique vers la fin du XIIe siècle, et on la rencontre chez les grands docteurs belges du XIIIe siècle

Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, qui ne font que la reprendre et la transmettre.

Mais les premiers philosophes du moyen âge ne saisirent pas le problème dans toute son envergure. D'abord le texte de l'*Isagoge,* après avoir posé la triple interrogation, refuse de la résoudre : dicere recusabo. Le moyen âge ne connut pas les autres ouvrages où Porphyre fournit ses solutions. De plus, Boèce, dans ses deux commentaires, donne des réponses peu concordantes et peu précises, bien que le second commentaire contienne, en substance, les solutions aristotéliciennes. Devant pareil désarroi, on accepta le problème dans les termes porphyriens.

Oui ou non les universaux sont-ils des choses? Et les deux membres de la disjonction recevant une portée exclusive l'un de l'autre, deux camps se formèrent, les *réaux* et les *nominaux.*

Ceux qui « réalisent » l'objet du concept abstrait, sont les *réaux* ; ils investissent l'objet extramental du caractère universel sous lequel nous le concevons, au mépris du bon sens qui proclame bien haut que seul l'individuel existe. *Le* chêne, *l*'homme, *la* vie, *sont,* comme tels, dans la nature. Fridugise n'allat-il pas jusqu'à « réaliser » les ténèbres? Le « réalisme » recueillit les premiers suffrages. Heriman appelle ses partisans des *antiqui doctores,* et l'expression *antiqua doctrina* se retrouve sous la plume d'Abélard.

Les adversaires du réalisme, qui conservèrent le nom de *moderni* jusqu'à la fin du XIIe siècle, tiennent pour l'autre membre de l'alternative porphyrienne : Il n'y a pas, hors de nous, des êtres universels, il existe *des* chênes, *des* hommes ; *le* Chêne, *l*'Homme n'existent pas.

Si les universaux ne sont pas des *choses* (res), reste à conclure avec Porphyre que ce sont des *intellections nues*, nuda intellecta. Nous dirons, plus loin, avec quelles réserves il faut interpréter ce terme.

Il fallait ces courtes explications pour comprendre les dissentiments d'Odon de Tournai et de Raimbert de Lille, comme aussi, plus tard, les solutions de Gauthier de Mortagne.

Odon est du parti des *réaux,* Raimbert de celui des *nominaux.*

Puisqu'Odon est réaliste, la substance humaine ne forme qu'*une* réalité, répandue dans les divers représentants, *à un moment donné de l'histoire.* « Voici, dit-il, que par la suggestion du serpent, la double personne (Adam et Ève) a péché... Mais si elle a péché, elle n'a point péché sans sa substance. Voilà pourquoi la substance de la personne humaine est viciée par le péché... et le péché infecte la substance, puisque celle-ci n'existe nulle part en dehors de la personne pécheresse... Si, en effet, cette substance était répandue (divisée) dans d'autres personnes, le péché des deux premières n'eût pas entaché la substance dans son entièreté. Car si celles-ci avaient péché, peut-être les autres ne l'eussent point fait, et, en elles, la nature humaine fût demeurée intacte [1]) ». Étendons le raisonnement d'Odon. Si, à un moment quelconque de l'humanité, les millions d'êtres

[1]) « Ecce peccavit utraque persona suggestione serpentis... Si vero peccavit, sine sua substantia non peccavit. Est ergo personæ substantia peccato vitiata, et inficit peccatum substantiam quæ nusquam est extra peccatricem personam... Si enim fuisset in aliis divisa, pro ipsis solis non inficeretur tota. Quia si peccassent istæ, forsitan non peccassent aliæ, in quibus esset salva humanæ animæ natura. » *De peccato originali,* col. 1079.

humains, couvrant alors notre globe, commettaient tous la même faute, cette faute serait un second péché originel. La substance entière, avec toutes ses ramifications *actuelles*, en serait infectée ; et les générations à venir, vivant d'une vie anticipative dans cette substance viciée, pâtiraient toutes de cette défaillance.

Ces vues sont bizarres. Voici une déclaration plus explicite sur l'unité numérique de la substance humaine. Il s'agit d'expliquer la création quotidienne des âmes à la naissance des enfants. Puisque la substance du nouvel être est celle de l'espèce, dans quel sens, se demande Odon, cette substance ancienne peut-elle venir à renaître ? « Si substantia novæ personæ est eadem cum sua specie, quomodo dicitur nova cujus est antiqua substantia ? » Peut-on créer une chose déjà existante ? « Qualiter creatur modo cujus substantia fuit a principio [1]) ». Odon répond : ce qui se produit à la naissance d'un enfant n'est pas une substance nouvelle, mais un mode d'être nouveau d'une substance déjà existante, « ut non nova *substantia* sed nova fiat *proprietas* ».

On ne connaît les idées de Raimbert de Lille que par un texte laconique d'Heriman. Tandis qu'Odon enseignait la dialectique au réel, *in re*, à la mode de Boèce et des anciens docteurs, Raimbert, nous dit-on, la traitait au verbal, *in voce*. Il réduisait les universaux à des termes (voces) — à la façon de certains *modernes* « esprits superbes et d'excessive prétention, n'ayant d'autre visée que de passer pour Sages, et inventant à cet effet de nouvelles interprétations de Porphyre et d'Aristote ». C'est à bon droit, continue-t-il, qu'Anselme,

[1]) *Ibid.*, col. 1090.

archevêque de Cantorbery, dit de ces clercs que ce ne sont pas des philosophes, mais des hérétiques philosophant : d'après eux les substances universelles ne sont qu'un souffle de voix, ce qui, dans la pensée d'Anselme, signifie « qu'ils méritent à juste titre d'être essufflés du nombre des sages » [1]).

Le sens des paroles d'Heriman n'est pas douteux. Raimbert est un partisan de Roscelin de Compiègne, qui fit beaucoup parler de lui dans les milieux intellectuels de la fin du XIe siècle, et que ses contemporains présentent comme l'inventeur de la *théorie verbale* (sententia vocum). Roscelin est un démolisseur du réalisme. Se refusant à voir des choses (res) dans les universaux, il en fait un produit mental (nuda intellecta). Nous nous sommes demandé ailleurs si, d'après Roscelin, ce produit mental répond ou non à une conception universelle ? Rien, dans les sources, n'autorise à le nier, et nous tenons que Roscelin n'a pas soulevé cet aspect de la question de son temps. Il ne fut pas « nominaliste », comme on le répète depuis toujours. La théorie des mots, *sententia vocum*, pourrait bien viser, de simple façon, une question de philologie ou plutôt d'élémentaire phonétique : les universaux sont des mots (voces), des souffles de voix (flatus vocis) c'est-à-dire les mots aux formes universelles ne sont que des émissions vocales, formes de lettres et de syllabes. Tous les textes relatifs à Roscelin prennent un sens plausible, si on les interprète dans ce sens [2]). Hériman, qui s'entend en philosophie et

[1]) Qui nonnisi flatum, inquit, dicens eos de sapientium numero merito esse exsufflandos. *Op cit.*, p. 275. — [2]) En langage technique : l'universel dont parle Roscelin est l'*universale in voce* par opposition à *universale in re* et *universale in intellectu*.

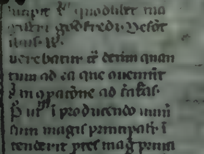
est contemporain de Roscelin et de Raimbert, confirme singulièrement notre façon de voir. D'abord, le commentaire qu'il fait des paroles dė S. Anselme, est significatif. Mais voici qui le complète : ballottés entre les systèmes d'Odon de Tournai et de Raimbert de Lille, quelques auditeurs auraient pris le parti de consulter un devin, chargé de leur apprendre de quel côté était la vérité ; celui-ci aurait soufflé dans sa main, pour bien faire comprendre que l'enseignement de maître Raimbert se réduisait à une « venteuse loquacité » [1]).

Avec Odon, l'école cathédrale de Tournai perdit son lustre. Malgré la sollicitude de ses évêques Guerric et Étienne [1]), elle périclita sous le coup de circonstances générales, que le XIIe siècle amena avec lui. Et désormais, les hommes désireux de philosopher, s'en iront loin du sol natal, principalement à Paris. Tels Gauthier de Mortagne et Simon de Tournai.

§ 4. LES BELGES AUX ÉCOLES CHARTRAINES ET PARISIENNES DU XIIe SIÈCLE

La mission historique de nos écoles nationales finit dans le courant du XIIe siècle, et il faut gagner le XVe siècle pour assister à une nouvelle éclosion d'instituts autochtones. Chartres même, qui pendant longtemps soutient le parallèle avec Paris, voit baisser sa vogue, vaincue par une concurrence qu'elle ne peut soutenir. Les écoles chartraines ne disparaissent pas, mais de plus en plus repliées sur elles-mêmes, reprennent un caractère local [2]).

[1]) Manuque ori admota essufflans innuebat magistri Raimberti lectionem nonnisi ventosam esse loquacitatem, *ibid.* — [2]) CLERVAL, *op. cit.*, p. 273.



Page d'un manuscrit des *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines.
Codex de Cambridge (nº 2038).

Le contingent d'étrangers y va diminuant. Les relations de Liège et de Chartres, très suivies au XIe siècle, se ralentissent, et soudain leur trace disparaît. Pendant la seconde moitié du XIIe siècle, le plus célèbre des personnages étrangers qui se formèrent à Chartres, est le théologien Étienne de Tournai (1128-1203). Avant de devenir évêque de Tournai, il séjourna longtemps à Chartres, y connut entr'autres Pierre de Pavie, et quitta à grand regret, puisqu'il se fit rappeler par trois fois. « J'aurais déjà hâté mon retour, écrivait-il à l'abbé » d'Orléans, mais je ne trouvais pas de moyen de trans- » port. Dieu veuille que je puisse m'en retourner, avec » mes livres dans deux voitures » [1]).

Le théâtre des joutes les plus mouvementées du XIIe siècle est Paris, et l'exode de nos nationaux vers la métropole française s'accentue, à mesure que ses trois grandes écoles de la cathédrale, de Ste-Geneviève, de S. Germain-des-Prés, exercent leur attirance. Des formes nombreuses de réalisme et d'antiréalisme y surgissent. Le réalisme naïf, dont s'inspirait Odon de Tournai, obtient un regain de faveur ; des hommes comme Guillaume de Champeaux dépouillent la théorie de toute application théologique, et l'exposent au point de vue philosophique pur : une entité universelle correspond à chacun de nos concepts spécifiques et génériques. Ce pauvre Guillaume de Champeaux, après des jours de succès, fut ridiculisé par un adversaire d'une trempe peu commune, Pierre Abélard, et les critiques d'Abélard firent définitivement sombrer le réalisme [2]).

[1]) *Lettres d'Étienne de Tournai*, éd. Desilve, 1893, l. 28, Cf. CLERVAL, p. 292. — [2]) Le liégeois Guillaume de S. Thierry, qui s'attaque aux doctrines

Or, Abélard eut des précurseurs dans cette croisade antiréaliste. Les premières décades du XIIe siècle sont marquées par une série d'essais de plus en plus précis, et qui préparent la voie aux formules définitives. A une de ces formules antiréalistes [1]), qu'on est convenu d'appeler la théorie des états, *status*, est attaché le nom du flamand Gauthier. Né à Mortagne sur les rives de l'Escaut, et instruit à l'école de Tournai, il s'en alla, comme autrefois le liégeois Hubald, à la montagne Ste-Geneviève de Paris, et de 1126 à 1144, y professa la rhétorique et la philosophie. Il mourut évêque de Laon, en 1174 [2]). On possède de Gauthier un *Tractatus de Sancta Trinitate* [3]) et six opuscules dont l'intérêt philosophique est médiocre. Gauthier est platonicien dans une lettre à Abélard [4]), où il considère le corps comme un obstacle aux conceptions supérieures de l'âme. Jean de Salisbury, qui entendit Gauthier à Paris et l'appela chef d'école, *dux* [5]), lui attribue la théorie dite des *status :* Platon est, suivant des états divers (*status*), individu (Platon), espèce (homme), genre (animal, substance). Or ce sont là des *manières d'envisager* l'être individuel qui est Platon, et qui seul existe comme tel (antiréalisme).

Une hypothèse de M. Hauréau [6]) attribue à Gauthier de

trinitaristes d'Abélard et de Guillaume de Conchis (*De erroribus G. de Conchis*, Patr. lat. t. 180) est un pur théologien que nous négligeons ici. — [1]) Les autres sont la doctrine de l'anglais Adhélard de Bath, l'indifférentisme et la théorie de la *collectio*. En rangeant la théorie de Gauthier de Mortagne parmi les formules antiréalistes, nous corrigeons notre *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 194. — [2]) Sur sa vie, v. VOISIN, dans *Bulletin de la société historique de Tournai*, t. 14 (1870). — [3]) Publié par PEZ, *Thesaurus anecd. nov.* II, 2. — [4]) Publié ainsi que les opuscules par D'ACHÉRY, *Spicilegium*, III (1723). — [5]) J. DE SALISBURY, *Metalogicus*, II, 17 (Patr. lat., t. 199). — [6]) HAURÉAU. *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1892, t. V, p. 313.

Mortagne un texte contenu dans le manuscrit n° 17813 du fonds latin de la Bibliothèque nationale et qui présente la même doctrine sous une formule nouvelle : l'indifférentisme. En voici quelques passages saillants : « Envisagez Socrate, non pas suivant qu'il est Socrate, c'est-à-dire suivant toutes ses propriétés, mais dans quelque attribut spécial, par exemple suivant qu'il est animal raisonnable sujet à la mort. Déjà dans cet état *(status)*, il est à la fois différent et non différent. Il est différent *(differens)* de toute autre chose existant de la même manière que lui. En effet, ni suivant sa qualité d'être humain, ni suivant aucune autre qualité, Socrate n'est essentiellement identique à l'une de ces choses. Il est non différent *(indifferens)*, car il est semblable à Platon et aux autres hommes, puisque chacun d'eux est un animal raisonnable soumis à la mort. Et, remarquez-le, suivant que chacun d'eux est un animal raisonnable et sujet à la mort, Socrate et tout individu humain sont une et même chose *(sunt unum et idem)* ».

Outre le document cité, nous possédons, pour apprécier l'indifférentisme, un exposé et une réfutation contenus dans un traité des genres et des espèces [1]). Il en résulte nettement que l'*unité* des éléments qu'on retrouve chez les divers individus humains ne peut être qu'*un produit de la pensée*, rien n'étant hors l'individu : nihil omnino est praeter individuum [2]). C'est la condamnation du réalisme outré.

A la fin du XII[e] siècle la pensée scolastique s'élargit et

[1]) *De generibus et speciebus*, publié par COUSIN dans les *Œuvres inédites d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France* (1836). — [2]) *Ibid.* éd. COUSIN, p. 518.

la maturité s'y annonce. La psychologie se développe, et aussitôt le problème des universaux perd l'exclusive importance que dans certains milieux il s'était acquise ; les cadres philosophiques se remplissent et la synthèse des idées se prépare. De même qu'en théologie les « Sententiaires » et les « Summistes » s'essaient à des travaux d'ensemble, de même en philosophie des esprits coordonnateurs résument l'effort de la scolastique. Il en est deux : Jean de Salisbury, le diplomate-philosophe dont il fut mention plus haut, et le flamand Alain de Lille dont il reste à parler.

Né en 1128, Alain semble avoir enseigné à Paris. En 1179, il prit part aux travaux du troisième concile de Latran, contribuant ainsi à la condamnation des Vaudois et des Albigeois qu'il ne cessa de combattre. Après le concile, il séjourna à Montpellier, et dans la suite prit sa retraite à l'abbaye de Citeaux, où il mourut en 1202.

La personnalité d'Alain de Lille et l'authenticité de ses œuvres ont fait l'objet, en ces dernières années, de nombreuses monographies [1]).

Ses principales œuvres sont le *Tractatus contra haereticos*, l'*ars catholicae fidei*, les *theologicae regulae*, l'*anticlaudianus*, le *de planctu naturae*. Leur portée est à la fois théologique et philosophique.

S'il a manié une masse considérable d'idées, le philosophe lillois n'a pas édifié de synthèse personnelle ; il

[1]) Sur ses écrits voir principalement : HAURÉAU, *Mémoires sur la vie d'Alain de Lille* (Mém. acad. inscript. et belles lettres, t. 32) et, *Not. et extr. de qles. man. lat.*, et BAEUMKER, *Handschriftliches zu den Werken des Alanus*. Beaucoup d'écrits ont été faussement attribués à Alain et la Patrologie de Migne publie sous son nom (t. 210) plusieurs apocryphes. Récente étude de sa philosophie de BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, Munster, 1906.

s'est borné à recueillir et à concilier entre elles des théories d'origine et de tendance diverses, accumulées pendant la période finissante. Esprit prompt, dialecticien consommé, Alain excelle dans la polémique, et, talent plus rare, il sait revêtir ses idées d'une livrée poétique qui fait de son œuvre, avec celle de J. de Salisbury, le monument le plus remarquable de l'humanisme et de la littérature philosophique du xiie s. A ce titre, il a attiré sur lui l'attention de ceux qui veulent reconstituer la chaîne d'or des littérateurs chrétiens du moyen âge. Son style est imagé et élégant, mais souvent allégorique et trompeur. Alain ne doit pas être rangé au nombre des mystiques ; c'est un spéculatif, alliant le platonisme à des éléments aristotéliciens et néo-pythagoriciens, le tout transposé dans le christianisme.

La logique n'est plus la déesse despotique de la pensée. Elle apparaît sous les traits d'une pâle jeune fille, épuisée par des veilles excessives. Des théories logiques d'Alain, la plus intéressante est sa conception méthodique de la philosophie : la méthode mathématique et déductive est investie de droits absolus, et il en veut poursuivre les applications sur le terrain des mystères. Non pas qu'il veuille les *démontrer*, à la manière de certains rationalistes de ses prédécesseurs. Où serait alors le mérite de la foi ? s'écrie-t-il. Mais il veut découvrir quelles sont les raisons de croire, et présenter des arguments auxquels un esprit perspicace puisse difficilement résister, « quibus perspicax ingenium vix possit resistere » [1]).

La métaphysique d'Alain s'inspire de Boèce, et diverses théories aristotéliciennes sont dénaturées.

[1]) *De arte cath. fidei.* Prol.

Mais il s'adonne de préférence à la psychologie, en prenant pour guides Platon et S. Augustin. Et en psychologie, ce qui le préoccupe surtout, est la question de la nature de l'âme, que mettaient à l'ordre du jour les théories cathares et albigeoises. A l'encontre des Cathares, il démontre l'immatérialité, la simplicité et l'immortalité de l'âme. L'âme est un être indépendant du corps auquel elle est unie par une sorte de lien marital (connubium, copula maritalis). Entre l'une et l'autre, un *esprit physique* (spiritus physicus) forme le trait d'union. Théorie insuffisante, et que désavouera la scolastique du XIIIe siècle, parce qu'elle est impuissante à rendre compte de l'*unité* de l'homme. Si l'âme et le corps sont indépendants dans leur être, leur union est extérieure ; suivant l'image de Platon, elle ressemble à l'union du cavalier et de sa monture, des rameurs et de la trirème.

Dieu occupe une grande place dans l'œuvre philosophique d'Alain, et sa théodicée est d'inspiration anselmienne et augustinienne. Ce Dieu, souverainement sage, a tout créé suivant le *nombre* (influence pythagoricienne) et le mal physique et moral ne fait point obstacle à la bonté de l'univers.

Le monde est un reflet de Dieu, mais entre le Créateur et les êtres du monde sensible, s'interpose la Nature, la grande pourvoyeuse commise par Dieu *(Dei Vicaria)* à l'organisation de l'univers. S'agit-il ici d'une espèce d'âme du monde, à la mode des grecs, ou plutôt d'une personnification poétique des forces cosmiques ? Il est difficile de le savoir.

Alain de Lille est un des derniers noms du XIIe siècle et de l'époque qui s'achève. Il fut témoin des grands

événements qui amenèrent la splendeur de la vie philosophique ; mais quand l'Occident prit contact avec les œuvres nouvelles importées d'Espagne, il était, sans doute, trop retiré du mouvement des écoles, pour ressentir le fiévreux enthousiasme du renouveau. On a remarqué que, dans le traité *Contra haereticos* (I, 30), se rencontre la première citation du *Livre des causes*, petit opuscule bourré d'idées néo-platoniciennes, dont le XIIIe siècle fit ses délices, et il semble aussi qu'il y ait trace, chez Alain de Lille, du *de unitate* de Gundissalinus, le traducteur bien connu de Tolède. Cependant, suivant la remarque de Jourdain, Alain ne voit, dans Aristote, que le maître de logique. Après lui, combien les événements se précipitent ! Quatorze ans après la mort d'Alain, Raoul de Longo Campo, qui commente l'*Anticlaudianus* (1216), cite plusieurs nouveaux traités d'Aristote et diverses œuvres d'Avicenne, d'Averroës et de Ptolémée [1]).

Le catharisme que combattit Alain de Lille est, dans ses principes philosophiques, un ensemble de théories a-scolastiques ou anti-scolastiques. Le caractère oppositionnel de la doctrine des Cathares et des Albigeois — deux sectes-sœurs très répandues dans la France et l'Italie du XIIe siècle — éclate dans les principes fondamentaux de leur théodicée et de leur psychologie.

Au monothéisme de la scolastique, Cathares et Albigeois opposaient un dualisme emprunté des manichéens et équivalent à l'athéisme : à côté de Dieu, principe du

[1]) HAURÉAU, *Notices et extr. de qles man. lat.*, I, 327 et 328. Alain eut d'autres imitateurs. Adam de la Bassée rédigea, à son exemple, un *Anticlaudien*, *op. cit.*, V, 559.

bien, il est un principe du mal, indépendant de Dieu. Pareille thèse dresse une barrière infranchissable entre la philosophie cathare et la scolastique d'un Odon de Tournai, d'un Anselme de Cantorbéry, d'un Abélard, d'un Alain de Lille.

En même temps, les Cathares enseignent, en psychologie, que le principe vital (spiritus) humain s'évanouit à la mort, tout comme le principe vital des animaux, et que la résurrection des corps est un leurre. Alain de Lille, qui les prend à partie, a conservé quelques-uns des arguments d'où ils voulaient conclure que l'âme humaine n'avait, pas plus que l'âme animale, des droits à l'immortalité [1]). L'immortalité de l'âme une fois ruinée, il était logique de renier la responsabilité morale et la sanction du bien et du mal.

Marbode et d'autres contemporains nous apprennent que les Cathares pratiquaient la mise en œuvre facile de cette morale utilitaire : « Vivons dans la joie égoïste et sans souci, car nos âmes s'évanouiront avec nos corps, les croyants eux-mêmes sont convaincus que nos mérites ne nous survivront pas.

» Et qui comptera, ajoute le poète, les pays, les villes et les villages, les cités et les familles où l'on pratique les dogmes d'Epicure ? » [2])

En même temps que l'épicurisme matérialiste lève la tête, il se produit à la fin du XIIe siècle une recrudescence de philosophies panthéistes qui se rattachent en droite ligne à Jean Scot Eriugène. Le panthéisme fut toujours

[1]) *Contra Haereticos*, I, 27 (col. 238). — [2]) MARBODE, *Liber decem capitulorum*, C. 7, cité par PHILIPPE, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du IIIe au XIIIe s.* (Paris, 1896), p. 67.

considéré au moyen âge comme la phisosophie la plus directement subversive de la scolastique. En effet, sa théorie maîtresse de l'unité substantielle de Dieu et des êtres contingents entraîne la négation de la création, le monde et ce qu'il contient n'étant qu'une efflorescence ou un devenir divin ; — la négation de l'individualité des êtres, tous plongeant leurs racines dans un même fonds d'éternelle réalité — la négation de l'immortalité personnelle, l'homme à sa mort disparaissant en entier ou l'âme seule rentrant dans le sein de Dieu — la négation de la responsabilité et de la sanction morale, un être ne pouvant s'offenser et se punir lui-même. Les philosophes qui s'inspiraient des idées de la scolastique ne se lassèrent point de combattre pareilles doctrines.

Le panthéisme est représenté au XIIe siècle par un philosophe chartrain, Bernard de Tours, dont l'influence ne franchit pas les écoles ; par Amaury de Bènes et la puissante secte des amauriciens [1]) qui répandit dans les couches populaires un dangereux mysticisme ; enfin par David de Dinant qui lui donna sa forme la plus outrancière, dans les milieux scolaires de Paris.

L'orthographe des documents (David de Dynant, de Dinant) [2]) ne permet-elle pas de rattacher David à Dinant, en Belgique, plutôt qu'à Dinan, en France ? Sa vie est inconnue, mais nous savons que ses écrits eurent leurs heures de célébrité et formulaient le panthéisme matérialiste le plus entier. Le titre de son ouvrage *de tomis id est de divisionibus* (cité également sous le nom

[1]) On possède un traité anonyme *Contra Amaurianos*, attribué par Baeumker à Garnerius de Rochefort ; par Mandonnet à Rodolphe de Namur. Publié par Baeumker dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theol.* 1893. — [2]) Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris 1889), t. I, p. 70, 71, 79.

de *Quaternuli*) fait songer au *de divisione naturae* de J. Scot Eriugène, et est un indice de l'influence que celui-ci dut exercer sur le philosophe dinantais [1]). Pourchassés sans répit, les textes de David de Dinant ont disparu, mais sa doctrine est connue, grâce aux appréciations d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, et par les condamnations dont elle fut l'objet.

N'est-ce pas une preuve certaine de l'impression produite par David que de voir les princes de la scolastique, un demi-siècle plus tard, prendre à tâche de la réfuter? On connaît assez la mentalité de Thomas d'Aquin pour affirmer, que s'il a rencontré les arguments d'un panthéiste disparu, ce ne fut pas par coquetterie d'historien, mais parce qu'il demeurait des influences de son enseignement. « Il n'y a pas de distinction entre l'esprit et la matière : tout est de nature corporelle, et tout constitue une substance unique, Dieu » [2]). Telle est en raccourci la doctrine du philosophe dinantais. Il est vrai qu'il dresse une triple catégorie de substances : les substances éternelles séparées, les âmes et les corps. Il leur assigne comme principes respectifs Dieu, l'esprit et la matière [3]). Mais cela n'empêche pas le philosophe de ramener ces trois principes à l'unité numérique. Albert le Grand nous a conservé son subtil raisonnement : Pour que deux choses puissent différer, il faut concevoir en elles quelque élément commun, auquel vient s'ajouter le principe constitutif de la différence. Mais la matière première ne

[1]) Peut-être aussi connut-il le *Fons Vitae* d'Avicebron, mais son panthéisme n'a rien de commun, comme on l'a pensé longtemps, avec le *de unitate* de Gundissalinus qui est conçu dans un esprit individualiste. — [2]) THOMAS D'AQUIN, *Summa Theolog.*, I, q. 3, art. 8. — [3]) THOMAS D'AQUIN, *In Sent.*, 2, dist. 17, q. 1, art. 1,

peut différer de l'esprit, car le fond commun qui se retrouverait en elle, sous l'élément spécifique, serait lui-même un principe matériel. Il y aurait alors une matière de la matière première et ainsi à l'infini [1]). — Cet argument cache un grossier sophisme.

Les *Quaternuli* furent condamnés, en 1210, au concile réuni à Paris par Pierre de Corbeil, archevêque de Sens. Cinq ans plus tard, le cardinal Robert défendit de les lire dans les facultés de théologie et des arts de Paris [2]), et la même proscription s'applique aux œuvres d'Amaury de Bènes et d'Averroës.

Le nom de David de Dinant est associé à celui d'Averroës, le grand adversaire de la scolastique au XIII[e] siècle. La censure qui les frappe nous amène à un des épisodes qui marquent les débuts de l'université de Paris, et se rattache à une phase nouvelle de cette histoire.

[1]) Albert le Grand, *Summa theol.*, p. 1, tract. 4, qu. 20, m. 2, *Quæstio incidens* (Lyon, 1651). — [2]) Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 70 et 79.

CHAPITRE II

Les Philosophes Belges au XIIIe siècle

---

§ 1. La renaissance philosophique du XIIIe siècle Guillaume de Moerbeke, Simon de Tournai, les Sorbonnistes belges

Le XIIIe siècle s'ouvre dans l'éclat d'une renaissance brillante, qui ne s'étend pas seulement à la philosophie, mais encore aux sciences et aux arts, et achève d'imprimer à la civilisation du moyen âge son cachet d'originalité. C'est l'âge d'or de l'architecture gothique ; elle trouve ses plus belles formules, et les fait rayonner dans les grandioses monuments qui se nomment la Sainte Chapelle, les cathédrales d'Amiens, de Chartres et de Cologne. Au sein de l'organisation corporative, le métier et l'art s'associent et se fondent ; les verriers remplissent les fenêtres ogivales de vitraux, où les motifs religieux étincellent dans le chatoiement des rouges et des pourpres ; des légions de sculpteurs se mettent au service du culte, et peuplent l'Eglise de sujets et de personnages qui racontent aux fidèles l'histoire du christianisme, et symbolisent ses croyances. Giotto peint ses fresques

idéales ; son ami, Dante, écrit la *Divine Comédie ;* François d'Assise épanche son âme enflammée d'amour dans ses poèmes mystiques. Et de toutes ces manifestations d'art se dégage le parfum de la foi vive du moyen âge. Bien que le mouvement des croisades soit ralenti, la religion domine l'état social, et pénètre toutes les formes de la vie privée et publique : elle demeure la grande inspiratrice du XIIIe siècle.

La renaissance philosophique, qui doit seule nous occuper, date de la fin du XIIe siècle, et remplit les premiers décenniums du XIIIe siècle.

Elle résulte de l'action convergente d'événements extérieurs, qui expliquent pour une grande part la rapide éclosion de multiples systèmes philosophiques. Ces événements sont au nombre de trois : l'initiation de l'Occident à une foule d'ouvrages philosophiques jusque-là inconnus ; la création des Universités, principalement de celles de Paris et d'Oxford, qui organisent sur de nouvelles bases l'enseignement philosophique ; l'érection de grandes corporations qui imposent l'étude à leurs membres.

I

Des traductions latines de l'arabe ou du grec rendent brusquement accessibles aux hommes d'étude de l'Occident, dont la presque totalité ne lisait d'autre langue savante que le latin, les principaux monuments de la philosophie et de la science grecques, ainsi que les grandes productions de la philosophie arabe et juive. Plusieurs importations successives introduisent, dans la circulation

scolaire les œuvres fondamentales d'Aristote que le haut moyen âge ne connaissait que de nom, à savoir : la Métaphysique, la Physique, l'Ethique, le traité de l'âme et les opuscules psychologiques. Puis ce sont les dialogues de Platon, les livres de Galien et de Ptolémée, les traités du néo-platonicien Proclus, les œuvres des principaux philosophes arabes, El-Kindi, Fârâbi, Gazali, Avicenne, Averroës, sans oublier la *Fontaine de vie* du Juif Avicebron et le *Livre des causes*, qui produisirent sur les scolastiques une impression si étrange. Les savants d'Occident dévorèrent cette bibliothèque encyclopédique, comme l'eussent fait des hommes avides de savoir et privés de pâture intellectuelle ; la fièvre de l'assimilation et de l'exégèse fit tourner plus d'une tête, et plus d'une fois l'autorité ecclésiastique crut devoir intervenir.

Rien n'est embrouillé comme l'histoire et la chronologie de ces versions latines, et nous ne pourrions introduire le lecteur dans le dédale des recherches effectuées jusqu'à ce jour, sans lui imposer une étude de détail qui ne serait pas de mise ici. Il suffira de dire que les traductions d'ouvrages grecs — les seules qui doivent nous arrêter — sont réparties en deux groupes, de valeur inégale : celles qui sont faites d'après l'arabe et qui viennent d'Espagne, principalement du collège de traducteurs entretenus par l'archevêque Raymond de Tolède ; et celles faites d'après le grec, en Grèce et en Sicile. Les premières sont les plus précoces et les plus nombreuses, mais combien imparfaites ! Leur procédé est littéral : les mots latins y couvrent les mots arabes, « de même que les pièces de l'échiquier s'appliquent sur les cases ». Mais, le texte grec, avant d'être rendu en latin, a subi

des transpositions successives du grec en syriaque, du syriaque en arabe, parfois de l'arabe en hébreu, enfin de l'arabe ou de l'hébreu en latin, par l'intermédiaire de l'espagnol, ou de quelque autre langue vulgaire, si bien qu'en fin de compte la pensée est le plus souvent devenue méconnaissable.

Au contraire, les versions du second groupe sont entreprises de première main sur le grec, et présentent plus de garantie de fidélité. Il ne faut pas s'étonner que, parmi les scolastiques du XIIIe siècle, les mieux avisés leur aient accordé plus de crédit. Ce fut le cas de Thomas d'Aquin. L'illustre docteur scolastique, multipliant les précautions pour pénétrer le vrai sens des textes d'Aristote, s'était interdit l'usage des traductions issues d'Espagne, ou ne s'en servait que subsidiairement. Il prenait pour base de son travail une ou même plusieurs traductions faites du grec ; preuve non équivoque de son sens critique. Bien plus, il provoqua une traduction nouvelle des œuvres d'Aristote, et décida un membre [1]) de son ordre, Guillaume de Moerbeke, à entreprendre le travail.

Ce dominicain, que son contemporain Roger Bacon appelle Guillaume le flamand (Willielmus Flemingus), et que Bernard Guidon désigne du nom de frère Guillaume le brabançon (frater Wilhelmus Brabantinus), est une figure peu ordinaire d'érudit, de philologue humaniste

[1]) Suivant une hypothèse de MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale,* Messina, 1904, p. 60, Thomas d'Aquin, pour faire aboutir plus sûrement l'énorme besogne, l'aurait divisée, et se serait adressé à un second dominicain, Henri de Brabant. Ce fait est moins bien établi ; il repose sur un texte d'AVENTIN, *Annalium Boiorum,* Lipsiae, 1710, VII, 9, p. 673. De Henri de Brabant on possède une traduction partielle du livre des *Météores.*

et de savant, qui mérite une place d'honneur dans la galerie de nos gloires nationales. Il naquit vers 1215 à Moerbeke lez-Grammont, et acquit une réputation bien méritée d'helléniste, à une époque où l'on compte sur les doigts ceux qui connaissent le grec. Sa carrière n'est pas banale : dès 1268, Guillaume est attaché à Viterbe, à la cour pontificale, en qualité de pénitentiaire. Il se lie d'amitié avec Thomas d'Aquin le philosophe, avec Jean Campanus le mathématicien, avec Witelo le physicien et le naturaliste. Grégoire X l'appelle à Lyon en 1274, pour prendre part au concile. Puis il retourne à Viterbe, et de 1277 jusqu'à sa mort, en 1286, il occupe le siège archiépiscopal de Corinthe.

C'est en Italie qu'il mit sa collaboration philologique au service de l'exégèse aristotélicienne de Thomas d'Aquin. Celui-ci composa la presque totalité de ses commentaires d'Aristote à la Cour romaine ou à Rome, « en compagnie ou dans le voisinage de Guillaume de Moerbeke, dont il a certainement utilisé les connaissances hellénistes » [1]. Au rapport de ses historiens, Guillaume traduisit la totalité des œuvres d'Aristote [2] et notamment il fut le premier traducteur des *Politiques* (1260). Au xive siècle, ses versions sont classiques [3].

Guillaume de Tocco, dans sa vie de Thomas d'Aquin, apprécie hautement la valeur de ces versions : elles

[1] MANDONNET, *Siger de Brabant*. T. VI des *Philosophes Belges*, 1re partie, (Louvain, 1910), p. 41, n. — [2] L'ancien catalogue des ouvrages dominicains publié par DENIFLE (*Arch. f. Litteratur und Kirchengeschichte, d. Mittelalters*, II, p. 226) mentionne : Wilhelmus Brabantinus, corinthiensis, transtulit omnes libros naturalis et moralis philosophie de greco in latinum ad instantiam fratris Thome. Item transtulit libros Procli et quedam alia. — [3] Quibus nunc utimur in scolis, dit Henri de Hervordia. *Liber de rebus memorabilibus*, ed. Potthast, 1859, p. 203.

livrent plus clairement la vraie pensée d'Aristote, « quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem »[1]. Il est vrai que Roger Bacon est plus sévère pour ce flamand de Guillaume (Wilhelmus iste Flemingus) qu'il accuse « d'ignorer le premier mot du grec et d'avoir faussé la Sagesse des anciens ». Mais on sait combien il faut rabattre des jugements défavorables du moine franciscain, quand il apprécie ceux avec qui il est brouillé. Les traductions de Guillaume de Moerbeke ne se départissent pas du procédé du mot-à-mot (verbum e verbo). Peut-être était-il sage de se conformer à l'usage universellement reçu, et de montrer qu'une scrupuleuse application du procédé de translation littérale aboutissait à constituer un Aristote autrement intelligible que celui des arabisants d'Espagne. Quoi qu'il en soit, le travail de Guillaume constitue un grand progrès. Un philologue du XVIe siècle, Petrus Victorius, en fait le plus grand éloge ; plusieurs historiens modernes qui se sont occupés des anciennes traductions d'Aristote reconnaissent leur exactitude, et Susemihl, qui a publié une édition critique du texte grec des *Politiques*, a cru rendre service même à nos philologues en y joignant la traduction de Guillaume de Moerbeke[2].

Ce qu'on a moins remarqué, c'est que le dominicain flamand ne traduisit pas seulement Aristote, mais encore des traités de mathématiques[3], des commentaires de Simplicius[4] et surtout les *Éléments théologiques* de

[1]) *Acta Sanctorum*, I, 663. — [2]) SUSEMIHL F., *Aristotelis Politicorum libri octo cum translatione Guilelmi de Moerbeka*, Lipsiae 1872. V. une intéressante note du P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 40-41. — [3]) Notamment la Catoptrique de Héron d'Alexandrie et les traités d'Archimède. CANTOR, *Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik*, t. II, 1892, p. 89. — [4]) Comment. de Simplicius sur les catégories d'Aristote et sur le *de coelo*.

Proclus — la traduction est datée de Viterbe, 18 mai 1268. Divers autres opuscules de Proclus n'existent plus en dehors des versions latines de Guillaume de Moerbeke, — ce qui rend celles-ci plus précieuses — et l'on peut presque en dire autant d'un traité de Ptolémée, également traduit par le dominicain belge, et dont le texte grec n'est conservé qu'en fragments [1]).

Or, les *Éléments théologiques* de Proclus constituent, avec le *Livre des causes* qui les compile, la source fondamentale des inspirations néo-platoniciennes du XIII[e] siècle. Sur ce mouvement néo-platonicien, qui apparaît à l'état sporadique dans l'histoire de la philosophie du XIII[e] siècle, Guillaume exerça donc une réelle influence. Thomas d'Aquin, qui mieux que personne de ses contemporains parle de la provenance néo-platonicienne du *Livre des causes*, ne tiendrait-il pas ses renseignements de son commerce avec Guillaume de Moerbeke ? Ce qui est certain, c'est que le célèbre physicien et naturaliste polonais Witelo, dont la curieuse personnalité vient d'être mise en relief par M. Baeumker, a écrit sa *Perspective* sur les instances de frère Guillaume de Moerbeke, l'*amant de la vérité* [2]), à qui il dédia le traité. Et Witelo, dans ses autres ouvrages, se révèle le plus néo-platonicien des scolastiques. N'est-ce pas un lien nouveau entre les deux hommes de science ?

La dédicace du physicien polonais à l'helléniste brabançon s'éclaire d'un jour nouveau si on la rapproche

[1]) Rapport de MM. Thomas, Pirenne et Wilmotte, dans *Bulletins de la classe des lettres de l'Académie de Belgique*, 1906, p. 358 et 359. — [2]) Veritatis amatori fratri Wilhelmo de Morbeka Witelo filius Thuringorum et Polonorum, édit. BEAUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII[e] Jahrh.*, (Munster, 1908), p. 127.

de déclarations analogues faites par Henri Bate de Malines. Celui-ci nous apprend qu'il se rencontra à Lyon avec Guillaume de Moerbeke et que, cédant à ses sollicitations, il lui promit d'entreprendre un traité scientifique, dont il sera question plus loin.

Guillaume de Moerbeke apparaît ainsi comme une intelligence de haute culture et de relations étendues, humaniste avant la lettre, qui étudia toute sa vie et poussa les autres dans la voie de la science. Esprit large, et sans exclusivisme, il vit dans la familiarité de Proclus aussi bien que dans le commerce d'Aristote et des arabes, justifiant ainsi le titre que lui donne Witelo : l'amant de la vérité.

II

L'Université de Paris est au XIII[e] siècle le foyer principal de l'activité philosophique en Occident. Elle surgit progressivement, dans les dernières années du XII[e] siècle, du groupement des maîtres et des élèves qui se pressaient de jour en jour plus nombreux, dans les écoles de Notre-Dame, sous la juridiction de son chancelier (universitas magistrorum et scolarium). Peu à peu en effet, l'identité des intérêts groupe les maîtres en quatre facultés : théologiens, philosophes ou artistes, décrétistes, médecins. Paris, dit un document universitaire de 1254, est la *Fontaine de Sagesse*, et ses quatre facultés sont comparables aux quatre fleuves du Paradis [1]).

Dans le courant du XIII[e] siècle apparaissent les unions scolaires connues sous le nom de *nations* (Picards,

[1]) DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400,* (Berlin, 1885) I, 68.

Gaulois, Normands, Anglais). Elles ne comprennent que les élèves et les maîtres de la faculté des arts ; mais comme ils étaient les plus nombreux, et que de fait, après avoir achevé les études préliminaires des arts, maîtres et élèves restaient membres de leurs nations respectives, celles-ci représentaient pour ainsi dire l'Université entière. Les Belges étaient incorporés dans la nation des Picards. Au groupement par nations vint se joindre, dans la suite, un groupement plus restreint par cité ou par région. C'est ainsi qu'à la fin du XIVe siècle, un Anversois, Hugues de Smit, tenait à Paris une pension pour les étudiants originaires de sa ville natale.

A la tête des nations se trouve le *recteur*, et dès le début il entre en lutte avec le *chancelier*, qu'on peut appeler le directeur général de l'enseignement. Les rivalités durent un siècle et demi, mais insensiblement le chancelier est supplanté par le recteur, qui est dès lors le chef de l'Université.

L'Université de Paris prend une rapide extension, grâce aux nombreux privilèges dont elle est dotée par les papes et les rois de France. C'est la pépinière des théologiens et des philosophes. Les philosophes belges les plus célèbres du XIIIe siècle y ont vécu comme maîtres ; sa très complexe organisation disciplinaire, œuvre du temps, servit de modèle à toutes les autres universités au moyen âge, notamment à l'Université de Louvain. C'est pourquoi il a semblé convenable d'exposer brièvement son organisation au point de vue de l'enseignement philosophique et théologique [1]).

[1]) Les documents sont rassemblés dans l'œuvre monumentale de DENIFLE et CHATELAIN. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889-1894 et *Auctuarium Chart. Univ. Paris.*, Paris, 1894.

Cette organisation est le reflet fidèle de l'état social du moyen âge. De même que la philosophie était subordonnée à la théologie, de même la maîtrise ès arts était une préparation aux grades de la faculté de théologie. On ne blanchit pas dans les arts. *Non est consenescendum in artibus, sed a liminibus sunt salutandae.* Mais le maître ès arts *(magister artium)*, devenu théologien, ne dépose pas les habitudes d'esprit que son éducation philosophique lui avait inculquées. L'extension rapide prise par la méthode dialectique en théologie invitait d'ailleurs les professeurs à faire des incursions profondes et fréquentes sur le domaine philosophique. Ajoutez-y que l'insuffisance de préparation philosophique chez un grand nombre de leurs auditeurs — *propter imperitos,* dit Henri de Gand [1]) — obligeait plus d'un professeur de théologie à reprendre des arguments qu'il eût eu le droit de supposer connus. Ainsi s'explique comment, pour recueillir les enseignements philosophiques des maîtres de Paris, il faut fréquenter à la fois les leçons des artistes et celles des théologiens.

Deux principes dominent l'enseignement universitaire, l'*internationalisme* des étudiants et des maîtres, et la *liberté* de l'enseignement. De *tous les pays* de l'Occident on accourt à Paris. L'immatriculation n'existant pas, les étudiants s'attachent à un maître, et l'université ne connaît l'élève que par l'intermédiaire du maître. La *liberté* de l'enseignement est attestée par l'extension énorme de la maîtrise ou du professorat. Moyennant des formalités faciles à remplir, quiconque a du talent peut devenir professeur. Bien plus, les études ne sont qu'un

[1]) Quodl. X, 7.

long apprentissage du professorat, et l'étudiant peut s'appeler un candidat-professeur. Il devient professeur en professant. Cette liberté d'enseignement se manifeste aussi dans l'indépendance de langage dont usent certains maîtres et dont nous rencontrerons des exemples [1]).

La série des *actes scolaires* accomplis par l'étudiant sous la direction du maître a varié d'après les époques. Robert de Courçon, en 1215, exige un minimum d'âge pour enseigner : 21 ans pour les arts, 35 pour la théologie, et un minimum d'études préparatoires : 6 ans de fréquentation scolaire pour les arts, 8 ans d'étude pour la théologie. Le *baccalauréat (baccalareatus, determinantia)* était le premier grade de la faculté des arts. Au XIIIe siècle, le récipiendaire devait subir un examen devant trois, et plus tard, devant quatre maîtres de la faculté. Si la préparation était jugée suffisante, il était admis à la *déterminance*, épreuve académique solennelle qui avait lieu au temps pascal de l'année suivante : sous la présidence du maître, qu'il s'était choisi, le futur bachelier faisait une soutenance publique de thèses, soumises à discussion. L'épreuve était longue ; elle durait tout le carême. Le plus souvent, entre le baccalauréat et le second grade ou la *licence*, il y avait un intervalle de deux ou trois années, bien qu'on ait vu, surtout les premiers temps, des récipiendaires conquérir la même année trois grades dans la faculté. Après la licence, en effet, les licenciés aspiraient à faire leur première leçon magistrale *(incipere in artibus)*. Parmi les maîtres ès arts, la plupart ne continuaient pas à professer après leur leçon inaugurale; ils s'en allaient de Paris, ou bien

[1]) V. § 4.

y abordaient d'autres études ; par contre, les professeurs en fonctions actives *(magistri actu regentes)*, désignés par la nation, faisaient des cours annuels réguliers dans les locaux de la nation, ou dans leurs propres écoles.

Une hiérarchie similaire existait pour les grades de la faculté de théologie : baccalauréat, licence, maîtrise ; sauf que les étapes du baccalauréat étaient plus nombreuses et plus longues. Il fallait les avoir franchies, avant d'être présenté au chancelier pour la *licence*. Après un examen de formalité, celui-ci donnait au bachelier, en grande pompe, le second grade académique ou la permission *(licentia)* d'enseigner et de prêcher. Celui qui avait satisfait aux conditions de ce long stage avait fait ses preuves : il était admis à exercer officiellement et définitivement les actes posés jusque-là à titre d'apprenti. Quant à la *maîtrise*, ou l'incorporation dans le groupe des maîtres, les actes qu'elle comprenait (vespéries, aulique et resompte) étaient plutôt honorifiques. Suivant la juste remarque de Thurot, « la maîtrise était à la licence ce que les noces sont à la bénédiction nuptiale »[1]. Les maîtres *actu regentes*, ou ceux qui après leur maîtrise exerçaient le professorat effectif et ne se contentaient pas d'un titre honorifique *(actu non regentes)*, continuaient, comme leurs bacheliers, à faire des leçons publiques et des disputes.

Comme formes de l'enseignement, on peut distinguer les leçons et les disputes. Le professeur *lisait* (legere), c'est-à-dire prenait pour base de sa leçon un texte qu'il

[1]) THUROT, *De l'organisation de l'enseignement de l'Université de Paris*, (Paris, 1850), pp. 149 et 150.

expliquait et développait. D'après un document de 1255, le programme des leçons pour la faculté des arts comporte, comme pièces de résistance, la plupart des traités d'Aristote, puis des ouvrages des grammairiens Priscien et Donat, de Gilbert de la Porrée et de Costa ben Luca. Dans les *disputes*, les questions étaient traitées sous forme de thèse, d'objection et de réponse. La leçon devenait vivante, chacun étant invité à intervenir, à proposer des difficultés que le bachelier ou le maître résolvait dans une conclusion finale. Telle était la physionomie des exercices dialectiques des artistes et des « disputes ordinaires » et « quodlibétiques » des théologiens.

Un des premiers maîtres ès arts de l'Université naissante est un belge de la nation de Picardie, Simon de Tournai, qui professait dans les écoles philosophiques de Paris entre 1176 et 1192. On possède de lui une *Somme* ou *Sentences*, des *Disputes* (disputationes) et une *Exposition du Symbole de S. Athanase* qui seul est imprimé [1]). Ses deux principales œuvres sont inédites, et et c'est fâcheux, car Simon apparaît à un tournant de l'histoire des idées, et le moment où il écrit donne à ses œuvres une grande signification. En effet, il utilise Jean Scot Eriugène (IXe s.) dont d'autres étouffent jusqu'au nom, et il cite divers ouvrages nouveaux importés d'Espagne, notamment le traité de l'âme et la physique d'Aristote [2]). Or, c'est en 1210 qu'un Concile

[1]) Publié sans nom d'auteur dans la *Bibliotheca Casinensis*, 1880, t. IV, p. 322. — [2]) *Chartul., Univ. Paris.*, I, 45 ; Hauréau, *Hist. philos. scolast.*, II[1], p. 54 et suiv., et *Notices et extr. de qls. man. lat.*, III, p. 250 et suiv.

réuni à Paris, porte la première défense de « lire » les traités de philosophie naturelle d'Aristote. Sont-ce les citations de livres jugés suspects, qui valurent à la mémoire de Simon une réputation d'hérétique? Ce reproche, accrédité par le pseudo-Henri de Gand [1]) et d'autres, n'est pas fondé, à en juger par l'*Exposition du symbole de S. Athanase*, par les conclusions des *Disputes* [2]) et par les extraits de la *Somme* publiée par Hauréau. L'orthodoxie de Simon y est entière, et il ne conçoit pas autrement que ses contemporains scolastiques les rapports de la philosophie et de la théologie. Si son attitude eût été suspecte, son évêque Etienne de Tournai, théologien rigoriste et qui se plaint des « faiseurs de Sommes nouvelles » ne lui eût pas, ce semble, accordé de flatteuses recommandations [3]). Simon souscrit au réalisme modéré, et des passages relatifs à la nature de l'âme révèlent en lui un psychologue platonicien qui ne s'est pas encore élevé au sens véritable des notions aristotéliciennes. Par là aussi il est bien l'enfant de son siècle.

III

Enfin, la forte organisation scientifique des deux grands ordres mendiants, les Dominicains et les Fran-

[1]) *De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. XXIV : sed dum in hoc et in aliis scriptis suis Aristotelem sequitur a nonnullis modernis haereseos arguitur. — [2]) Nous avons consulté deux manuscrits des *Disputationes* de la Bibl. de Bruges, n[os] 193 et 194. Le premier est complet, et date du XIV[e] s. L'écriture est magnifique. L'intérêt de l'œuvre est presque exclusivement théologique. L'auteur y affecte de donner du relief à son avis : « ego vero Symon... » — [3]) Il l'appelle « vir inter scolares cathedras egregius » dans une lettre où Denifle opine qu'il s'agit de Simon de Tournai, *Chartul. Univ. Paris.*, I, 45.

ciscains, que nous trouvons installés à Paris en 1217 et 1219/20, contribua puissamment aux progrès de la philosophie et de la théologie dans la métropole française. Ces corporations de moines, qui imposaient l'étude à leurs membres et instituaient dans les villes universitaires des instituts de hautes études (*studia generalia*) s'employèrent dès l'abord à incorporer leurs chaires de théologie dans la faculté de théologie de Paris, et à identifier de la sorte leur vie scientifique avec celle de l'université. Ils rencontrèrent une vive opposition de la part des théologiens séculiers, et les rivalités entre « réguliers » et « séculiers » donnèrent ouverture à des conflits de toute nature, dont nous aurons à esquisser plus loin quelques formes. Le milieu du XIII[e] siècle trouve les Dominicains et les Franciscains définitivement établis dans la faculté de théologie. Celle-ci, qui au début du XIII[e] siècle n'est qu'une association de clercs séculiers, devient par là même une association mixte, composée non seulement d'individus, mais de communautés, si bien que dans les facultés comme dans les nations, on retrouve l'organisme spécifique de l'âge féodal, la corporation.

C'est probablement le besoin de contre-balancer l'influence grandissante des réguliers, qui inspira à quelques généreux fondateurs l'idée d'instituer de grands collèges, ouverts aux seuls étudiants séculiers, et dont l'organisation scolaire imiterait celle des couvents. Le plus célèbre est celui que fonda vers 1257 Robert Sorbon, chapelain de Louis IX. On y recevait un certain nombre d'étudiants en théologie, en vue de les former aux disputes et à la prédication. Pensionnaires payants ou boursiers gratuits, ils étaient astreints à la vie commune et soumis à la direction d'un proviseur ; et malgré l'aisance que de

nombreuses donations ne tardèrent pas à assurer à l'œuvre, la pauvreté de la Sorbonne était, de tous ses titres, celui dont elle se réclamait le plus volontiers dans les actes officiels. Les maîtres s'intitulaient, à l'instar des ordres mendiants, les pauvres maîtres de Sorbonne — *pauperes magistri de Sorbona.*

Les cours de la Sorbonne avaient des attaches étroites avec l'enseignement de la faculté de théologie. Les disputes ne furent pas seulement des exercices ouverts aux internes de la maison, mais des leçons publiques.

Beaucoup de Belges passèrent par la Sorbonne et, proclamons-le avec fierté, ils contribuèrent par leurs libéralités, à constituer sa célèbre bibliothèque. Un bon et beau manuscrit, à une époque qui ne connaissait aucun moyen mécanique de multiplier les textes, représentait une valeur considérable. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les anathèmes proférés sur les feuilles de garde contre ceux qui voleraient les manuscrits, les règlements sévères qui sous peine d'excommunication interdisaient leur sortie des collèges et des couvents ; les statuts universitaires réglant le commerce des libraires, l'achat et la vente du parchemin, les taxes officielles relatives au prêt des ouvrages. Si rares en effet étaient les livres, que la plupart des étudiants devaient renoncer à les posséder en propriété ; ils payaient quelques sous parisis aux « librarii » pour les recevoir en prêt.

En 1290, la Sorbonne était riche de mille dix-sept volumes. Or M. Delisle, qui a soigneusement étudié cet ancien fonds, aujourd'hui incorporé dans le fonds latin de la Bibliothèque nationale de Paris, relève trente-huit manuscrits qui proviennent du seul legs de Godefroid

de Fontaines [1]). Ce seigneur s'était attaché plusieurs copistes, dont un, Henri de Bavenchien (Flandre Française), a laissé son nom au bas d'un codex. Longue est la liste des autres donateurs originaires des Pays-Bas et auxquels la Sorbonne est redevable d'une partie de son patrimoine de livres. Au XIII[e] siècle, outre celui de Godefroid de Fontaines, on rencontre les noms de Bernier de Nivelles, Joseph de Bruges, Michel Warenghien, évêque de Tournai, au XIV[e] siècle ceux de Gilles d'Audenarde, Gilles de Gand, Gérard d'Utrecht ou de Maestricht, Jacques Caper de Gand, Jean d'Assenede, Nicaise de la Planque de Menin, Pierre de Crépy, curé de Ruine dans le Tournaisis, Siger de Courtrai, Thomas Masure de Tournai [2]).

Tous ces hommes étudièrent ou enseignèrent à la Sorbonne, et dès lors s'y occupèrent de questions philosophiques.

La Sorbonne reconnaissante perpétua le souvenir de ses donateurs, et rappela leurs libéralités dans les anniversaires célébrés pour ses membres défunts.

§ 2. Les classifications doctrinales
Gauthier de Bruges

Paris devint, au XIII[e] siècle, la capitale incontestée de la philosophie, le théâtre de joutes mémorables, le centre de leçons brillantes, le rendez-vous de toutes les personnalités marquantes du temps. Aucun pays, à aucune

[1]) Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris*, 1874, t. II, pp. 149-150. — [2]) *Ibid.*, pp. 143-177.

époque, si ce n'est peut-être l'Allemagne au XVIIIe siècle, ne vit en si peu de temps, — trois quarts de siècle, — une si riche floraison de systèmes.

A des degrés divers, ces systèmes sont marqués au coin de la *personnalité*. L'individualité des philosophes est frappante, comme à tous les siècles d'apogée intellectuelle.

Malgré leur diversité et leur valeur inégale, les philosophies du XIIIe siècle apparaissent suivant certaines lois écloses dans le même milieu, elles présentent des parentés et des dissemblances, bases d'un groupement logique et chronologique. Ce groupement se poursuit activement depuis une dizaine d'années, et déjà se dessinent les grandes lignes des classifications futures.

A notre avis, il en est une qui domine toutes les autres : la philosophie scolastique, en formation du IXe au XIIe s., surgit comme un vaste assemblage d'idées, remue les grands et éternels problèmes de l'esprit humain, sans en excepter aucun, trouve des solutions spécifiques et les systématise. Ses doctrines s'emboîtent et se commandent comme les parties d'un édifice. Monument doctrinal, elle est comparable à ces monuments de pierre qui s'élèvent au même temps, et dont plusieurs générations d'hommes furent à la fois les architectes et les manouvriers. Les Sommes théologiques sont des cathédrales d'idées, comme les cathédrales sont des Sommes de pierre.

La comparaison est susceptible d'être élargie. Des édifices comme les cathédrales d'Amiens ou de Chartres, de Rouen ou de Cologne, ont chacun leur *individualité*, mais on reconnaît sans peine que tous se rattachent à la même famille gothique, et appliquent le même principe de construction.

Pas plus que le style gothique n'est le propre d'une cathédrale, la scolastique du XIIIe siècle n'est le monopole d'un seul docteur [1]). Godefroid de Fontaines, Henri de Gand, Gilles de Lessines, sont des collaborateurs de Thomas d'Aquin, de Bonaventure, de Gilles de Rome, et ces hommes s'accordent sur un fonds doctrinal grâce auquel la scolastique diffère du néo-platonisme ou du Kantisme. Cependant la synthèse de l'un n'est pas intégralement celle de l'autre, chacune comportant des traits, des nuances propres, ou s'ouvrant à des développements particuliers. On voit par là, que *la* scolastique ainsi entendue — tout comme *la* cathédrale gothique — est le produit d'une abstraction, et que la réalité vivante fut toujours telle ou telle scolastique, telle ou telle cathédrale.

Ce qui confirme et complète ces vues, c'est que le XIIIe siècle engendra des philosophies autres, dont les principes générateurs sont, comme nous le verrons, irréductibles à ceux de la scolastique. La philosophie de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines diffère de la philosophie de Siger de Brabant et de Bernier de Nivelles, non pas comme la cathédrale d'Amiens se distingue de celle de Chartres, mais comme l'art ogival s'oppose à l'art mauresque, la croisée d'ogives à la coupole sur trompes. L'averroïsme de Siger de Brabant prend des allures oppositionnelles ou antiscolastiques, et on voit des hommes comme Bonaventure et Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Duns Scot, divisés sur beaucoup de questions, se défendre de la même manière contre un ennemi commun, à peu près comme, dans des circonstances graves,

[1]) Cf. p. 12.

les membres d'une même famille oublient leurs dissentiments, et unissent leurs efforts pour défendre l'honneur d'un même nom.

D'où il a pu se faire qu'un groupe de belges, professeurs à Paris, soit rattaché à la direction scolastique, tandis que d'autres souscrivent à une philosophie d'inspiration opposée.

Ce n'est pas tout : comme une évolution est accomplie au sein même de la scolastique, il convient de marquer l'endroit précis où doivent être situées nos figures nationales. En effet, la philosophie scolastique du XIII[e] siècle comporte trois ou même quatre groupes de personnalités.

On s'accorde notamment à distinguer une première direction doctrinale, dominante jusqu'au milieu du siècle, et qu'on appelle la « scolastique augustinienne » ou plus exactement, selon nous, l'ancienne scolastique du XIII[e] siècle. Elle se caractérise par le maintien de certaines théories, legs de la période précédente, par l'intussusception d'éléments arabes et juifs, et par l'alliage de ces doctrines avec des idées péripatéticiennes. Or, que voyons-nous ? D'une part le nouvel aristotélisme est incompatible avec certaines doctrines en vogue au XII[e] siècle, et dont les principales remontent, par le canal des premiers scolastiques, jusqu'à S. Augustin. D'autre part, à travers les commentaires juifs et arabes d'Avicebron, d'Avicenne et d'Averroës, qui trop souvent défigurent Aristote, il était malaisé de retrouver de prime abord l'intelligence véritable du péripatétisme : il en résulte, au détriment de ces premières systématisations du XIII[e] siècle, une caducité, ou une moindre cohésion que tous les historiens ont relevée. Au fur et à mesure qu'on avance dans le XIII[e] siècle, l'action de ces deux

causes va s'atténuant, et l'harmonie s'affirme. Elle resplendit chez S. Bonaventure, qui est le représentant le plus significatif de ce groupe et qui eut de nombreux disciples [1]).

Or, le nom d'un Belge est intimement lié à l'histoire de cette première génération de bonaventuriens, celui du franciscain Gauthier de Bruges. Ses *Quaestiones disputatae* et ses commentaires sur les deux premiers livres des Sentences du Lombard, dont on connaît plusieurs manuscrits, doivent présenter un intérêt considérable. C'est, en effet, parmi ces successeurs immédiats de S. Bonaventure, défenseurs zélés de la tradition, que se rencontrent les controversistes et les combatifs, irréductibles ennemis des nouveautés du thomisme. C'est dans leurs œuvres qu'on suit le mieux les collisions de doctrines, qui agitent si passionnément les milieux scolaires de Paris.

Né avant le milieu du XIIIe siècle, à Bruges [2]), où il entra dans l'ordre franciscain, Gauthier devint maître en théologie à Paris, gardien du couvent de Poitiers (vers 1270), provincial de Touraine, évêque de Poitiers de 1279 à 1307. Il eut un épiscopat des plus agités, que troublèrent de longues querelles avec Philippe-le-Bel.

[1]) On vient de produire au jour une partie des œuvres très curieuses de l'un d'eux, le cardinal Mathieu de Aquasparta (1235/40-1302). *Quaestiones disputatae selectae*, (Quaracchi, 1903). — [2]) De Bruges en Flandre. L'auteur de la *Gallia Christiana*, t. II, p. 1187 écrit : « Gualterus cognominatus Brugensis a patria (erat enim ortus Brugis in Flandria... » Les archives de la ville de Bruges (Flandre) possèdent d'ailleurs diverses données sur l'administration épiscopale de Gauthier. — Cf. Inventaire Gilliodts, t. 1, p. 63. Sur Gauthier de Bruges, v. Notice de De Ram, *Hagiographie nationale*. Louvain, 1864, p. 253 qui utilise les données des sources anciennes, sans les discuter. — Cf. *Mémoires de la Société des Deux Sèvres*, B. IX, 32-39. — *Bullet. Soc. Antiq. Ouest* (1885).

Au chapitre général des franciscains en 1279, il fut chargé de rédiger une explication de la règle franciscaine. On sait aussi qu'il écrivit plusieurs ouvrages sur l'ordre d'Alexandre IV.

Si nous ne parlons pas plus longuement de Gauthier de Bruges dans cette histoire, c'est que, ses œuvres n'ayant pas été publiées et étudiées comme il convient, nous devons nous borner à signaler la branche à laquelle il faut le rattacher, ce semble, dans la grande famille scolastique.

Sans entrer dans le détail de cette première direction doctrinale, voici quelques-unes des théories qui la caractérisent : l'âme agit directement par son essence et non par l'intermédiaire de facultés ; tout est activité dans la connaissance ; le vouloir prime le connaître ; l'accomplissement de certains actes intellectuels exige une illumination spéciale de Dieu ; il y a dans la matière des « raisons séminales » ou principes germinatifs des choses ; les êtres de la nature ont une multiplicité de formes substantielles ; les substances spirituelles sont composées de matière et de forme ; une création éternelle du monde implique contradiction. Les épisodes que nous aurons à relater, fourniront l'occasion de fixer le rôle fonctionnel de quelques-unes de ces doctrines dans un système de philosophie.

Avec le péripatétisme de Thomas d'Aquin, préparé sur divers points par Albert le Grand, se dessine dans les annales de la scolastique du XIII[e] siècle, une seconde orientation doctrinale, la plus brillante que le moyen âge ait connue. En même temps qu'il bat en brèche un certain nombre de théories accréditées dans l'ancienne scolastique, Thomas d'Aquin y substitue d'heureuses

innovations. Celles-ci sont moins nombreuses qu'on ne pourrait le croire, mais elles apportent du ciment à la bâtisse, consolident la charpente, donnent à la synthèse scolastique un éclat et une puissance qui ont fait l'admiration des siècles. C'est dans ces innovations [1]) qu'il faut chercher le côté génial de l'œuvre de S. Thomas. Entr'-elles, retenons ces deux qui nous serviront : à la pluralité des « formes », Thomas d'Aquin oppose l'unité du principe substantiel ; au volontarisme, qui fait de l'acte de vouloir le centre de la vie psychique, il oppose une conception intellectualiste qui restitue à l'acte de connaître sa primauté.

Du coup, le thomisme devait entrer en conflit avec les éléments doctrinaux existants qui ne pouvaient s'incorporer dans sa synthèse : la collision des idées anciennes et nouvelles nous amène ainsi à un troisième groupe de philosophes scolastiques.

Il y eut d'abord des opposants irréductibles et obstinés, animés d'une défiance farouche à l'égard des théories nouvelles de Thomas d'Aquin, et défenseurs résolus de la tradition. Après la mort prématurée du maître (1274), il se forma contre sa philosophie une véritable coalition, dans laquelle prirent rang, non seulement des professeurs séculiers et des franciscains, mais même des dominicains nourris des anciennes idées, comme Pierre de Tarentaise, Robert Fitzacker, et son disciple mieux connu, Robert Kilwardby.

[1]) Ses contemporains ne s'y sont pas trompés. Admirateurs et adversaires ont été frappés de la *nouveauté* de son enseignement, les preuves abondent. Guillaume de Tocco, son disciple enthousiaste, emploie jusqu'à huit fois dans la même phrase le mot *novus*, afin de caractériser les allures novatrices de son maître. *Acta Sanctorum*. VII Mart. n° 15.

A ces oppositions violentes répondit de bonne heure — c'est-à-dire deux ou trois années après la mort de S. Thomas, — l'admiration sans réserve d'un groupe de disciples, qui reprirent en bloc sa théologie et sa philosophie. La tête de ce mouvement était tenue par les dominicains, qui ne tardèrent pas à tirer parti de la réputation mondiale qui s'était attachée au docteur d'Aquin. On sait qu'une assemblée générale du chapitre, tenue à Milan en 1278, interdit le mouvement d'opposition dont il sera dit plus loin qu'Oxford était le centre ; une autre, à Paris, en 1279, enjoignit à l'ordre entier de se conformer aux doctrines thomistes, sous peine de fortes pénalités. Le plus personnel parmi ces dominicains qui recueillirent les leçons de Thomas, et prirent vigoureusement sa défense, est le dominicain belge, Gilles de Lessines. Aux dominicains se joignirent de bonne heure d'autres religieux ; des adhésions furent recueillies dans le monde des clercs et des chanoines séculiers : un parti thomiste se constitua.

Mais à côté des adversaires et des partisans absolus, il convient de citer un autre groupe, qui remplit assez exactement les années séparant la mort de S. Thomas des débuts académiques de Jean Duns Scot. Ce sont des *éclectiques*, qui ne tiennent, ni pour le thomisme, ni pour l'ancienne scolastique, mais pour un mélange *sui generis*, où l'on trouve du nouveau et de l'ancien, et surtout un ensemble de solutions personnelles sur des questions fondamentales. Peuvent se ranger dans ce groupe : Gilles de Rome dont les principales œuvres existent en de nombreuses éditions italiennes des XVe et XVIe siècles ; Jacques de Viterbe qui est inédit ; Godefroid de Fontaines et Henri de Gand.

C'est dans les dernières années du XIIIe siècle que Duns Scot inaugure une scolastique nouvelle, à base péripatéticienne, qui s'écarte à la fois et de l'ancienne scolastique et de la scolastique thomiste [1]). Il entraîna dans une voie inconnue jusque-là l'ordre franciscain, qui avant lui suivait presque unanimement la philosophie bonaventurienne. Mais l'influence de Duns Scot sur des personnages belges fut minime et ne se fit sentir qu'au XIVe siècle [2]).

§ 3. Gilles de Lessines et la controverse des formes

La septième décade du XIIIe siècle, pendant laquelle Gilles de Lessines joue un rôle, est une période troublée dans l'histoire de l'Université de Paris.

Nous savons déjà que, sur le terrain philosophique et théologique, l'enseignement et les publications de Thomas d'Aquin suscitaient d'ardentes controverses, les tenants de l'ancienne scolastique mettant autant d'opiniâtreté à enrayer le thomisme que les générations nouvelles d'étudiants montraient d'enthousiasme à les accueillir. D'autre part, les années 1270-1277 marquent l'apogée de l'averroïsme latin, et de l'enseignement tapageur d'un autre de nos compatriotes, Siger de Brabant [3]).

Mais outre ces divisions d'ordre scientifique, des inimitiés plus âpres et plus tenaces travaillaient les groupes scolastiques d'alors. Elles dataient du jour déjà lointain, où, malgré les maîtres séculiers, les deux ordres men-

[1]) Il y eut aussi une direction néo-platonicienne qui demeura secondaire, et que nous négligeons ici. — [2]) v. Chap. III. — [3]) Voir § 6.

diants avaient forcé l'entrée des chaires de théologie à l'Université. Les séculiers ne pardonnèrent jamais cette intrusion des Dominicains et des Franciscains. Vers le milieu du siècle, leur opposition prit plus d'ampleur, et la querelle porta sur des points de discipline, intéressant l'organisation générale de l'Eglise. Le signal des hostilités fut la publication, en 1255, par le maître séculier Guillaume de S. Amour, d'une brochure sur les périls des temps présents, — *de periculis novissimorum temporum*, — où la raison d'être des ordres mendiants était mise en cause. Les ripostes ne se firent pas attendre. De 1255 à 1280 ce fut une succession de pamphlets. Thomas d'Aquin entra en lice aux côtés de Bonaventure, car, comme on pense bien, sur ces questions disciplinaires, la composition des partis était autre que dans les controverses philosophiques. On se coalisait, réguliers contre séculiers. Roger Bacon, qui aime à flageller ses contemporains, fait entendre que, depuis vingt ans, les uns et les autres à Paris se traitaient mutuellement d'hérétiques et de disciples de l'antéchrist, dans les leçons, les disputes, les prédications, les livres.

Ce tableau en raccourci laisse deviner quelle complexité présentent les incidents dont nous entreprenons l'histoire. La diversité même des partis, leur extraordinaire tension, leur compénétration partielle suivant les points discutés, étaient bien faites pour favoriser cabales et intrigues.

Le début de ces intrigues date de 1270, et cette même année marque la première intervention de Gilles de Lessines dans les événements universitaires. Les autorités s'étaient émues du danger que présentait la philosophie averroïste, et une enquête fut entreprise en

vue de dresser un catalogue des erreurs dont il convenait d'interdire l'enseignement. Elle aboutit, le 10 décembre 1270, à la condamnation, par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, de treize propositions averroïstes.

Or, les promoteurs de l'enquête eurent quelque temps l'idée de comprendre dans l'excommunication qui frappa l'averroïsme, des théories novatrices de Thomas d'Aquin, et notamment celle relative à l'unité des formes. Associer dans une commune réprobation les idées pernicieuses de l'averroïsme et les doctrines d'une scolastique nouvelle qui réfutait ses erreurs ; clouer au même pilori Siger de Brabant et son adversaire le plus résolu, Thomas d'Aquin, dont la réputation et l'influence devenaient gênantes, c'était une machination odieuse, mais adroitement ourdie.

Elle échoua en 1270. Et nous le savons par une lettre de Gilles de Lessines, qui était alors au couvent dominicain de S. Jacques à Paris, et écrivit à Albert le Grand pour l'avertir des condamnations dont le thomisme était menacé. Cette lettre, adressée à Albert, « père et seigneur, ancien évêque de Ratisbonne », reçut pour réponse une consultation intitulée : des quinze problèmes, *de quindecim problematibus* [1]), où, d'ailleurs, Albert est peu explicite sur les doctrines thomistes.

Gilles nous apprend lui-même qu'Albert le Grand fut son maître, probablement à Cologne, après 1262 [2]). Où

[1]) Le *de quindecim problematibus* est publié par MANDONNET, *Siger de Brabant* (T. VII des Philosophes Belges, Louvain, 1908), p. 29. Sur l'authenticité de cette lettre, voir notre étude *Le traité de unitate formae de Gilles de Lessines* (T. I des Philosophes Belges, Louvain, 1901), p. 65 et suiv. On trouvera aussi dans cette étude le développement des épisodes et des controverses ici résumés. — [2]) DE WULF, *op. cit.*, p. 68.

fit-il ses premières études ? Jusqu'au milieu du XIII[e] siècle les jeunes gens attirés par la vie dominicaine entraient dans tel couvent qu'il leur plaisait. Au temps de Gilles, il y avait des monastères de l'ordre à Gand, à Bruges, à Liége, à Valenciennes. Valenciennes, distant de Lessines de quelques lieues, aurait abrité le jeune novice, si, conformément à une hypothèse du P. Ehrle, on pouvait identifier avec l'œuvre du dominicain lessinois, un traité similaire, figurant sous le titre de « tractatus de unitate forme fratris Egidii de Valenchinis », dans un registre des entrées de livres à la bibliothèque papale d'Avignon, au temps de Jean XXII (1314-1334) [1]). Mais rien ne s'oppose à ce que Gilles se soit rendu directement à Cologne, l'exode de nos nationaux étant au XIII[e] siècle un fait habituel. Sur la date de sa naissance et sur ses origines, les archives de Lessines sont muettes, bien que Lessines ait gardé le souvenir de son nom [2]).

Quoi qu'il en soit, après avoir été le disciple d'Albert, Gilles devint bachelier en théologie à Paris, et à ce titre il enseigna dans une des deux chaires dominicaines. Nous savons qu'il ne parvint pas jusqu'à la maîtrise. Sa vie s'écoula effacée dans le couvent de S. Jacques, où on se rappelait encore d'un autre professeur venu des provinces belgiques, Guerric de Flandre, ou Guerric de S. Quentin, un des premiers maîtres en théologie de l'ordre dominicain. A Paris, Gilles fut le contemporain de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, mais combien son humble vie de religieux apparaît en grisaille à côté de la brillante carrière de ses compatriotes.

[1]) EHRLE, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum*, t. 1, p. 146 (Rome, 1890). — [2]) Cf. GUIGNIES, *Histoire de la ville de Lessines* (Mons, 1892), p. 288.

La condamnation de 1270, loin de mater les averroïstes, ne fit que les aigrir. Siger de Brabant, leur chef, entreprit une propagande plus active en faveur de ses idées. En même temps, il suscitait aux autorités des embarras disciplinaires, qui introduisent l'anarchie dans la faculté des arts. On voit en effet, aux élections rectorales de Noël 1271, une minorité de la faculté des arts refuser de reconnaître le nouvel élu, Albéric de Reims, provoquer un schisme, et porter son choix sur Siger de Brabant. Cet état de choses dura plus de trois ans, et il fallut l'intervention du légat du Saint-Siège, Simon de Brie, pour couper court à ces luttes intestines, par la désignation d'office d'un troisième recteur, Pierre d'Auvergne [1]). D'autre part, un décret de 1272 porté par les maîtres demeurés fidèles à Albéric, et qui interdit de faire dans les leçons de la faculté des arts des incursions sur le domaine de la théologie [2]) ; les mesures comminatoires prises par le légat Simon de Brie en 1275 contre les fauteurs de discorde [3]) ; les stipulations catégoriques portées le 5 décembre de la même année par l'unanimité des maîtres ès arts [4]) prouvent abondamment que les doctrines averroïstes continuaient à faire scandale, et que de nouveaux orages s'amoncelaient sur la tête de leurs promoteurs.

Ils éclatèrent en 1277, sous la forme d'une interdiction générale de l'averroïsme, excluant des écoles deux cent dix-neuf propositions jugées dangereuses [5]).

Et cette fois, parmi les thèses condamnées, plusieurs

[1]) *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 521-530. — [2]) *Ibid.*, p. 499. — [3]) *Ibid.*, p. 592. — [4]) *Ibid.*, p. 531. — [5]) Publiées à nouveau et classées par Mandonnet, *op. cit.*, p. 175.

se rapportent à des doctrines thomistes. Ainsi les adversaires de Thomas d'Aquin, ne désarmant pas, virent réussir l'intrigue contre laquelle Gilles de Lessines avait mis en garde son ancien maître de philosophie. Elle aboutit grâce aux connivences de l'évêque Tempier, dont les emportements et les rancunes furent blâmés même par ses partisans : il fit relation au pape Jean XXI sur les erreurs répandues dans les écoles de Paris, obtint du pape l'ordre de faire une enquête, et après avoir pris l'avis d'une réunion de théologiens — Henri de Gand nous apprend qu'il fut du nombre — édicta aussitôt un jugement de condamnation. C'était un abus manifeste de pouvoir, le pape n'ayant pas voulu un instant qu'on portât atteinte à la mémoire de Thomas d'Aquin.

Au demeurant, la censure des doctrines thomistes à Paris fait partie d'un plan de campagne dont les ramifications s'étendent de l'autre côté de la Manche, notamment à Oxford. Ce point d'histoire, qui tient au cœur de notre sujet, nous oblige à nous transporter dans un nouveau centre intellectuel.

L'université d'Oxford, érigée au milieu du XIIIe siècle, était redevable à celle de Paris de son organisation et de ses premiers maîtres. Elle était placée sous la haute surveillance de l'archevêque de Cantorbéry. Or, de 1272 à 1278, le titulaire du siège est le dominicain Robert Kilwardby, ancien maître ès arts de Paris, et qui fut lui-même l'âme de l'école dominicaine d'Oxford de 1248 à 1272. Inféodé à l'ancienne scolastique par son éducation philosophique, il était opposé aux innovations de son confrère Thomas d'Aquin, et notamment à la théorie

de l'unité des formes. Les leaders de l'opposition à Paris exploitèrent-ils les dispositions hostiles de Robert Kilwardby ? Toujours est-il que, douze jours à peine après la condamnation de Paris, donc le 18 mars 1277, celui-ci fit censurer par une assemblée plénière des maîtres de l'université d'Oxford, une série de trente thèses grammaticales, logiques et physiques, dont plusieurs sont la condamnation des théories thomistes de l'unité des formes et de la passivité de la matière première dans les corps.

De la simultanéité de ces deux condamnations, il est difficile de ne pas conclure à une entente entre les deux prélats qui les provoquèrent. De très bonne foi — on en a des preuves — Robert fit le jeu d'une coterie, dont les attaques devaient d'ailleurs tomber d'elles-mêmes.

Les relations étroites existant entre Oxford et Paris donnèrent une large publicité aux proscriptions de Robert Kilwardby, non seulement dans la métropole universitaire de France, mais probablement aussi dans d'autres milieux intellectuels du continent. Nous voyons notamment que Tempier communiqua la nouvelle de l'intervention de Kilwardby dans les questions pédagogiques d'Oxford, à un autre dominicain de marque, Pierre de Conflans, alors archevêque de Corinthe, en résidence à la cour romaine. Ce dernier en écrivit à son collègue de Cantorbéry, pour discuter le bien fondé de ses prohibitions. Il examina plusieurs thèses de philosophie naturelle, souscrivant aux unes, blâmant la désapprobation portée contre les autres. La lettre de Tempier à P. de Conflans et celle de ce dernier à Kilwardby ne sont pas retrouvées, mais on possède le document justificatif que Kilwardby renvoya à son correspondant de Grèce. Ce document nous a permis

d'établir que le *de unitate formae* de Gilles de Lessines, daté de juillet 1278, est dirigé *ex professo* contre Kilwardby. En effet, les désignations que nous avons relevées (l'archevêque, *archiepiscopus*, l'homme de Cantorbéry, *cantuariensis*), l'exposé très spécial que fait Gilles de la théorie pluraliste, les arguments qu'il produit et jusqu'à des particularités de langue, se retrouvent dans la réplique de R. Kilwardby à P. de Conflans. Nous en concluons, qu'en écrivant, Gilles avait les yeux fixés sur quelque traité du prélat anglais.

Reste à dire brièvement le contenu de ce traité des formes, le premier probablement, en ordre et en importance, dans la riche floraison que provoqua cette célèbre controverse.

A la fin du XIIIe siècle, on discutait sur l'unité ou la pluralité des formes, comme aujourd'hui on discute sur l'évolution des espèces naturelles ou sur l'existence des « choses-en-soi ». De quoi s'agit-il ?

Pour le comprendre, il faut partir d'une doctrine qui occupe dans la scolastique péripatéticienne du XIIIe siècle une position centrale : la matière et la forme. Par ses attaches avec un autre couple d'idées, *acte* et *puissance*, elle livre ce qu'il y a de plus original et de plus profond dans la métaphysique d'Aristote : une explication du *devenir*. Tout, dans le monde, change et devient, tout passe d'un état à un autre état ; Dieu seul est soustrait à la loi du changement.

Mais, observe Aristote dans une page admirable, un être qui passe de l'état *a* à l'état *b*, possède déjà en *a* le principe réel de son changement en *b*. Avant d'être *actuellement* *b* il a *pu* être *b* quand il était encore *a*.

La *puissance* ou le *potentiel,* est un indéterminé ou un non-être — *b* n'étant pas encore réalisé — mais un non-être gros d'une détermination ultérieure, un non-être nanti des germes de sa future actualisation ; — l'*acte* d'autre part est l'accomplissement présent et total de ce même degré d'être et de perfection ; — le *devenir* est le passage d'un état à l'autre, l'oscillation par laquelle le réel en puissance devient actualité.

Quand il s'agit d'expliquer le devenir fondamental des substances corporelles, c'est-à-dire leur apparition et leur disparition, le rapport de l'actuel et du potentiel se réalise primordialement dans la *forme* et la *matière.* Si un scolastique du XIIIe siècle eût été invité à interpréter le phénomène chimique de la formation d'une molécule d'eau issue d'une combinaison d'hydrogène et d'oxygène, il eût répondu que l'élément indéterminé (puissance ou matière première) de ces deux corps se dépouille de la détermination (forme ou acte) conférant à l'hydrogène et à l'oxygène leur spécificité respective, et revêt une détermination nouvelle (forme de l'eau) contenue en promesse ou en *puissance* dans ces deux corps. Tel est le vœu de la nature. De ces deux éléments, qui sont considérés par tout scolastique comme constitutifs de la substance corporelle, la matière première est fond passif et homogène, source de tout ce qui est imparfait, sujet à diffusion spatiale et dès lors à limitation. La forme, au contraire, principe de tout ce qui est perfection, fait que la chose est ce qu'elle est, confère au composé son état spécifique, son organisation, son unité.

Mais surgit une difficulté. Dans la nature, tout être substantiel est individualisé : c'est *tel* chêne, *tel* homme. D'autre part, sa perfection substantielle d'être chêne ou

homme se présente *devant l'analyse de notre esprit*, non comme une réalité simple, mais comme un réseau de perfections génériques et spécifiques. Et voici derechef le problème des universaux, sous un aspect nouveau [1]). Soit un homme quelconque, Socrate — c'est l'exemple familier des scolastiques. Il est à la fois corporel, doué de vie, intelligent ; et ces perfections communes à notre espèce sont revêtues, dans le fils de Sophronisque, du sceau indélébile de l'individualité : toutes ces réalités sont constitutives de l'essence même, de la *substantialité* de l'individu que fut Socrate. *Or, toutes ces perfections ont-elles leur raison suffisante dans l'acte informateur d'une seule forme substantielle*, communiquant à la matière première la plénitude de réalité dont elle est susceptible ; — ou bien ces perfections diverses répondent-elles à des *actuations irréductibles de la matière première, « informée », dans cette seconde alternative, par des formes multiples et distinctes ?* Tel est le problème principal que le XIIIe siècle agite dans la question des formes, et, pour ne pas allonger et compliquer cet exposé, nous nous y bornons. Ce problème, insoupçonné d'Aristote, constitue un des acquêts de la métaphysique scolastique.

Tous les philosophes du XIIIe siècle, antérieurs à S. Thomas, tiennent pour la pluralité des formes, et nous avons montré ailleurs que cette thèse n'est pas augustinienne de tempérament, mais est le produit d'un faux péripatétisme de provenance arabe (Avicenne) et juive (Avicebron). Thomas d'Aquin, le premier, proclame hautement l'unité du principe informateur, dans tout être, par conséquent l'unité de l'âme humaine, forme

[1]) Cf. plus haut, p. 26 et suiv.

substantielle du corps. Et par là un souffle nouveau passe sur sa métaphysique et sa psychologie.

Gilles l'a fort bien compris, et dans un style précis et condensé il rappelle les arguments thomistes. Mais, son œuvre étant polémique, il s'attarde longuement à montrer les faiblesses du pluralisme, tel que l'expose l'homme de Cantorbery (cantuariensis), et à répondre à ses objections.

Les textes de Gilles, rapprochés de la lettre de Kilwardby à Pierre de Conflans, permettent de reconstituer la doctrine de l'archevêque d'Oxford.

En voici quelques éléments :

A l'avant-plan, on trouve le grand argument du pluralisme : la multiplicité des perfections d'un être exige la multiplicité des principes formels auxquels elles se rattachent. Voilà pourquoi, dans l'homme, il y a trois âmes, principes respectifs de la vie végétative, sensible, rationnelle, indépendantes dans leur être, mais unies par un lien fonctionnel, la fonction de l'une complétant la fonction de l'autre. — A quoi Gilles répond, qu'un même principe formel, *une âme*, suffit à expliquer la diversité de nos actes, à condition d'admettre la pluralité de ses pouvoirs opérateurs (potentiae). — Voilà pourquoi, continue Robert, les prédicats abstraits de vie, de corporéité, de substance, que nous appliquons à des sujets divers, tels l'homme et le chêne, doivent correspondre à des formes ou déterminations propres (formes de vie, de corporéité, de substance) dans chacun de ces sujets. — A quoi Gilles répond : autre chose est le travail de l'esprit, qui soumet une même réalité à des considérations multiples, et aboutit à une superposition de concepts de genre et d'espèce (vie, corps, substance) ; autre chose

l'être réel dans lequel un seul principe de perfection substantielle sert de fondement à ces multiples appréhensions de l'intelligence humaine.

Nous avons publié *in extenso* le traité *de unitate formae* de Gilles de Lessines d'après deux manuscrits de provenance flamande, l'un légué à la Sorbonne par Gérard d'Utrecht ou de Maestricht (XIVe s.), l'autre provenant du monastère de Corsendonck. L'œuvre du dominicain belge fit impression, et trouva de nombreuses imitations dans l'ordre dominicain.

Outre sa lettre à Albert le Grand et le traité des formes, qui constituent ses œuvres les plus importantes au point de vue philosophique, Gilles en a laissé deux autres : un traité *de usuris*, souvent attribué à Thomas d'Aquin ; un autre *de concordia temporum*, chronologie de faits arrêtée en 1304. Les feuillets de parchemin étant préparés pour recevoir l'indication des événements jusqu'en 1325, on en a conclu que Gilles mourut vers 1304.

Avec la disparition de Tempier, mort le 3 novembre 1279, une détente marquée se produisit dans les milieux scolaires de Paris ; et l'on peut dire que l'histoire des prohibitions du thomisme entre définitivement dans la phase du libre examen.

D'abord, on n'appliqua pas aux professeurs ni aux étudiants, l'excommunication dont Tempier avait menacé quiconque aurait enseigné ou écouté une des propositions proscrites, sans faire amende honorable endéans les sept jours.

Bien plus, on assista à cet intéressant spectacle que des théologiens, hautement accrédités dans les écoles, discutaient, à la faveur de la liberté des disputes quod-

libétiques, la légalité, l'opportunité, la force obligatoire, pour l'université et pour la conscience individuelle, des mesures prohibitives prises par un évêque et un archevêque !

C'est Godefroid de Fontaines qui nous donne ce curieux spectacle.

§ 4. Henri de Gand et Godefroid de Fontaines a Paris

Henri de Gand et Godefroid de Fontaines comptent parmi les philosophes belges les plus illustres. Des liens nombreux les unissent : l'un et l'autre conquièrent à Paris une situation en vue, et sont mêlés au plus intime de la vie universitaire ; l'un et l'autre tiennent la tête du mouvement scientifique pendant la période qui sépare la mort de Thomas d'Aquin des débuts professoraux de Duns Scot ; maîtres en théologie et clercs séculiers l'un et l'autre, ils sont indépendants d'opinion et de verbe, et prennent position contre les ordres mendiants. Enfin, au point de vue philosophique, ces deux hommes sont des émules, pour ne pas dire des rivaux, et il est certain que les enseignements de Godefroid de Fontaines sont dirigés contre ceux de Henri de Gand.

La légende a brodé autour de nos deux compatriotes, de l'un d'eux surtout, des biographies fantaisistes. Un peu de critique historique a suffi pour effriter les inventions des annalistes du XVIe et du XVIIe siècle, comme ces plâtrages dont la Renaissance a masqué la pierre de nos monuments, et qu'un coup de marteau fait tomber.

Il y a une vingtaine d'années, grâce à une série de

travaux, provoqués par une remarquable étude du P. Ehrle[1]), ce travail d'épuration fut entrepris pour la vie de Henri de Gand. Fausses, son incorporation dans un ordre religieux, notamment dans l'ordre des Servites, sa descendance de la noble famille des Goethals ou Bonicollii, ses attaches avec la Sorbonne. Malheureusement, après qu'on eut renversé la légende, quand on voulut reconstituer l'histoire, on se vit réduit à quelques épisodes épars, insuffisants pour donner le physionomie d'une vie. Voici quelques données certaines. Né à Gand au début du XIIIe siècle, (l'année est inconnue), Henri est chanoine de Tournai en 1267. D'après son contemporain, Jean de Thielrode, c'est l'évêque Philippe Mouskes qui l'éleva aux honneurs. Il était aussi archidiacre de Bruges, quand en 1276 il prononça la première dispute *de quodlibet*. Entre les Pâques de 1278 et celles de 1279 il fut promu à l'archidiaconat de Tournai. A partir de cette époque, Henri de Gand jouit à Paris d'une haute considération, et est mêlé à d'importantes affaires universitaires. Sa deuxième conférence quodlibétique fait allusion à la récente (nuper) condamnation par E. Tempier de diverses doctrines thomistes, et lui-même fut membre du collège de maîtres en théologie, dont l'évêque prit conseil (quorum ego unus eram[2]). En 1284, son renom

[1]) EHRLE, *Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. Heinrich von Gent*, ds Archiv für Litteratur und Kirchengesch. des Mittelalters, 1885, t. I. Trad. frçse de RASKOP, dans *Bull. soc. histor. et littér. de Tournai*, t. XXI supplt. Voir une étude complète sur Henri de Gand dans notre *Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas et la principauté de Liège*, p. 46 et suiv. — [2]) Quodl. II, 9, à propos de la question : si l'ange est dans le lieu par son action, « angelum esse in loco per suam actionem ». M. Lajard ajoute à tort que Godefroid fut du nombre des consulteurs.

de savoir et de probité lui valut une mission de confiance de la part du pape Martin IV. Il s'agit d'un de ces épisodes nombreux qui marquent la lutte du chancelier et du recteur de l'université [1]. Dépositaire de ce pouvoir jalousement conservé de conférer la permission d'enseigner *(licentia docendi)*, le chancelier de l'université abusait facilement de sa situation prépondérante : « dans les premières années du XIIIe siècle, le chancelier ne tenait aucun compte des recommandations des maîtres dans la collation de la licence, il ne l'accordait qu'en imposant des serments conformes à ses intérêts personnels » [2]. De là, des coalitions des maîtres et du recteur, chef des nations, contre ce trop puissant potentat, qui peu à peu vit son autorité s'amoindrir. Quand un abus se produisait, les victimes s'adressaient au pape, et faisaient appel à son contrôle souverain sur l'université. Amené à connaître de différends, relatifs à la collation des licences, Martin IV commissionna aux fins d'enquête, les évêques de Périgueux et d'Amiens, et maître Henri de Gand, homme prudent, *discreto viro magistro Henrico de Gandavo* [3]. A partir de 1284, les renseignements qu'on possède sur le maître gantois sont relatifs à de menues circonstances de sa vie, à Paris et à Tournai. Son quinzième et dernier Quodlibet date de Noël 1291, ou de Pâques 1292. Il mourut le 29 juin 1293.

Quant à Godefroid de Fontaines [4], dont on a voulu faire un français ou un anglais, sa nationalité belge est

[1] Cf. p. 52. — [2] Thurot, *op. cit.*, p. 10. — [3] *Chart. univ. Paris.*, I, 623. — [4] Cf. notre *Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines* (Mém. cour. par l'Acad. de Belgique), 1904.

péremptoirement prouvée par Jacques de Hemricourt qui fixe sa généalogie dans son *Miroir des Nobles de Hasbaye*, et atteste qu'il « fut Cannones de Paris et de St-Lambert à Liège et ly uns des plus grans docteurs en théologie quy fuist en nulle Pays » [1]). Godefroid appartient donc à la noble maison des comtes de Hozémont ; il portait d'or au sautoir de gueules, comme toutes les branches de sa famille. La terre et le château de Fontaines — ce dernier existe encore — constituaient une dépendance de Hozémont au même titre que la terre de Horion.

Comme pour Henri de Gand, les annalistes postérieurs ont revêtu Godefroid d'un vêtement de fantaisie, qu'il faut arracher lambeau par lambeau, et quand on a dépouillé sa biographie d'un fatras d'erreurs et d'hypothèses, il ne reste, ici aussi, qu'une poignée de dates et de faits éparpillés. On l'a confondu avec Godefroid, évêque de Cambrai (1220-1237/38) ; on en a fait un régent du couvent franciscain de Paris — lui qui fut si impitoyable pour les ordres mendiants — ou un chancelier de l'Université de Paris. Autant d'erreurs. De ses deux historiens, Lajard [2]) a suivi aveuglément les indications d'un manuscrit du XVIIe siècle et mal compris celles d'un codex du XIVe siècle; l'autre, M. Wittert [3]), est un dilettante qui avance, sans prouver, une foule de faits.

Tout renseignement fait défaut sur la date de naissance et les premières années du savant hesbignon. Fils

[1]) Ed. Salbray, 1673, p. 171. — [2]) *Hist. Littér. France*, t. XXI, p. 351, Paris, 1847. — [3]) WITTERT, *Godefroi de Fontaines, le docteur vénérable, chancelier de l'Université de Paris, chanoine de St-Lambert à Liège, 1225-1306*, Liège, 1873.

de seigneur, que les frais d'un établissement à l'étranger ne devaient pas arrêter, il alla sans doute fort jeune à Paris, s'initier à la spéculation philosophique. Paris, à coup sûr, est devenu sa patrie d'adoption ; il y passa la majeure partie de son existence ; il se prit d'engouement pour la grande capitale intellectuelle de l'Occident ; il y fit venir, jeune aussi, son neveu, fils de Barnage, ce pauvre Renier, dont Jacques de Hemricourt raconte la mort tragique à Warfusée, alors qu'il « se revenoit une fois al pays por veoir son peire et ses amis » [1]).

La *Domus Sorbonicae historia* [2]) apprend que Godefroid fit son apprentissage dans l'enseignement sous Henri de Gand et Gervais du Mont St-Eloi, et, quand lui-même eut franchi la maîtrise, il ouvrit des écoles à côté des leurs : il est certain qu'ils ont enseigné simultanément comme maîtres pendant plusieurs années et simultanément présidé à des disputes quodlibétiques. Pendant treize ans Godefroid fut maître en fonctions actives *(magister actu regens)*. Il était membre de la Sorbonne, et représentait le collège dans la faculté universitaire. En 1290 se produit un nouveau conflit entre le chancelier Bertaud de Saint-Denys et le recteur Jean Vate, rappelant par de nombreux côtés l'incident auquel Henri de Gand avait été mêlé, six ans auparavant. Le chancelier avait refusé les candidats à la maîtrise qu'on lui présentait, et promu des incapables qui étaient à sa dévotion. Nicolas IV, saisi de plainte, adopte une procédure analogue à celle qu'avait suivie Martin IV. Par une lettre de mars 1292, il charge une commission de terminer l'affaire à l'amiable, et sans tapage. En faisait

[1]) P. 171. — [2]) Ms. de la Biblioth. de l'Arsenal, à Paris, n° 1022, p. III, p. 81.

partie maître Godefroid de Fontaines « chanoine de Liège, professeur de théologie en fonctions à Paris ». Nous ignorons l'issue du différend, mais on voit par ailleurs que Bertaud fut un brandon de discorde, car trois ans plus tard (16 novembre 1295) le pape Boniface VIII, sous couleur de promotion, l'investit d'un archidiaconat à Reims, en lui signifiant de se démettre sur-le-champ de sa dignité de chancelier [1]).

Autre fait : le 16 février 1301, le cardinal Jean Monachus, voulant offrir à l'Université de Paris un de ses livres, recourut à l'entremise de maître Godefroid, qu'il appelle une lumière de l'université, « grande lumen studii » [2]).

Est-il étonnant, après cela, que les annalistes de la Sorbonne, Claude Héméré et l'auteur de la *Domus Sorbonicae historia* décernent à Godefroid de pompeux éloges [3]) ? La corporation fut reconnaissante des richesses que dut sa bibliothèque à la munificence du maître liégeois, et un anniversaire, célébré le 29 octobre, en perpétua le souvenir.

Godefroid ne perdit pas contact avec son pays d'origine. Il y revint, entre ses conférences quodlibétiques, comme le prouvent divers actes d'intérêt liégeois, où il intervint. Il était probablement chanoine de la collégiale S. Martin à Liège, et on célébrait son anniversaire à S. Martin et à Ste Croix.

Nous savons aussi que le maître liégeois distraya de

[1]) *Chartul.*, t. II, p. 66. — [2]) *Chartul.*, t. II, p. 90. — [3]) On peut rapprocher le jugement de Cl. Héméré « Gaufridus de Fontibus... sapientia scolastica inter primarios theologiae aevi sui numeratus », *(Sorbonae origines, disciplina et viri illustres*, ms. Arsenal, n° 1166, fol. 308) de celui de Jacques de Hemricourt cité plus haut.

sa bibliothèque quelques codices, pour les léguer à l'abbaye de S. Jacques de Liége : un exemplaire de ses quodlibet, quelques œuvres de S. Augustin et un traité de Henri de Gand.

Enfin, Godefroid était chanoine de Paris, prévôt à la cathédrale S. Sévérin à Cologne (1287-1295), et chanoine de Tournai. L'an 1300, il fut élu évêque de Tournai en concurrence avec Etienne, archidiacre de Bruges, mais Godefroid renonça à ses droits à l'épiscopat entre les mains de Boniface VIII. Aucun document ne fixe l'année de sa mort. Le 26 février 1303, il assista encore à une réunion tenue à Paris, et où on débattit des affaires concernant la Sorbonne. Il est cité jusqu'en 1306 au nombre des anciens sorbonnistes (inter seniores sorios), et mourut vers ce temps.

Parmi les événements universitaires qui marquent les années 1277-1286, il en est deux qui mettent au premier plan les maîtres dont nous esquissons l'histoire, et ils conviennent si bien pour faire connaître un milieu d'idées étrange et intéressant que nous croyons utile de les relater. Godefroid de Fontaines, plus combatif et plus remuant que son compatriote, nous en apprendra long sur les mœurs universitaires de cette fin de siècle.

Le premier de ces incidents se rapporte à l'âpre lutte engagée par les séculiers, contre les deux ordres mendiants, à propos des célèbres privilèges de la confession et de la prédication accordés à ces derniers par une bulle de Martin IV (13 décembre 1281). Dans leur enseignement, Henri et Godefroid se prononcèrent maintes fois pour la supériorité de l'état clérical sur l'état religieux. Il s'agissait maintenant, non plus de discus-

sions théoriques, mais d'un conflit dont l'issue intéressait la vie pratique. Grand fut l'émoi causé par l'acte pontifical. Sans oser contredire à la volonté expresse du Pape, les séculiers essayèrent d'apporter à ce privilège deux principales réserves : en exigeant d'une part, pour l'exercice de ce droit, l'autorisation expresse des autorités régulières ; et d'autre part, en imposant à ceux qui se seraient confessés à un dominicain ou à un franciscain, l'obligation de recommencer la même confession devant un prêtre séculier.

Henri de Gand nous avertit qu'en 1282, les maîtres de théologie furent saisis par un groupe d'évêques de l'interprétation à donner aux privilèges, et un ou peut-être plusieurs conciles provinciaux réunirent à Paris les prélats hostiles aux ordres mendiants. Mais l'acte le plus important de cette première décade des luttes nouvelles fut un concile de Paris, auquel assistaient quatre archevêques et vingt évêques, et étaient invités les maîtres, les étudiants et les réguliers des divers ordres. Les séances de ce concile eurent lieu en décembre 1286, et furent des plus orageuses. Suivant toutes probabilités [1]), c'est Godefroid qui en fit le rapport et, faisant allusion à l'entente des Dominicains et des Franciscains, divisés sur tant d'autres points, il leur applique, non sans malice, la parole de l'Ecriture : ce même jour Hérode et Pilate ont scellé leur amitié [2]).

La même année, et dans maintes autres circonstances de leur magistère, Henri et Godefroid « déterminent » sur la question des privilèges des mendiants, et leur avis n'a point varié.

[1]) V. *Chartul. Univ. Paris.*, t. II. p. 9. — [2]) *Ibid.*

Les disputes quodlibétiques se pliaient admirablement aux controverses, et leur mécanisme laissait aux maîtres une liberté de langage qui faisait de ces exercices les événements sensationnels de l'année. Conférences publiques et contradictoires, que les maîtres tenaient deux fois par an aux approches de Pâques ou de Noël, les disputes *de Quodlibet* « se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les sujets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître, ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui lui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants, le maître reprenait les questions et les difficultés de son école ; il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appelait *déterminer* ou *détermination*. Les écrits nombreux qui nous sont restés depuis la seconde moitié du XIIIe siècle sous le nom de *quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces déterminations ultimes, résultat des disputes extraordinaires, dites quodlibétiques » [1]).

On comprend que, si collègues et étudiants posaient librement des questions au maître, celui-ci s'arrangeait d'autres fois, pour faire poser telle ou telle question sur laquelle il brûlait de donner son avis ou de faire étalage d'érudition. Godefroid, qui à coups redoublés « détermine » sur l'infériorité de l'état clérical et sur les privilèges de la confession et de la prédication, a dû provoquer de ces ententes.

[1]) MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. 85.

Il le fit assurément dans un autre incident, qui nous ramène sur le terrain de la discussion philosophique, et sert d'épilogue aux condamnations du thomisme.

Après la mort de E. Tempier, les proscriptions doctrinales restèrent lettre morte à Paris. Mais une agitation partie d'Oxford provoqua en 1284-86 une nouvelle levée de boucliers. Voici le résumé des faits : John Peckham, ayant succédé à Robert Kilwardby sur le siège de Cantorbery, renouvela et accentua ses prohibitions du thomisme et, notamment le 30 avril 1286, il frappa, dans son principe et dans plusieurs de ses conséquences, la thèse thomiste de l'unité de la forme substantielle.

Aussitôt les décrets connus à Paris, Godefroid, qui ne cacha jamais ses sympathies pour Thomas d'Aquin, se fit poser dans ses conférences quodlibétiques — la troisième, prononcée en 1286 — une question qui lui permit de limiter la compétence territoriale des censures de J. Peckham. Celles-ci, déclare-t-il, ne sont point valables en dehors du diocèse de Cantorbery, quoi qu'on en dise.

Le plus curieux échantillon de son franc parler se rapporte à ses appréciations générales sur les prohibitions portées en 1277 par Etienne, et sur l'attitude expectative et timorée de son successeur. Déjà, dans la question 18 du Quodlibet VII, on lui avait demandé « si un maître de théologie, convaincu qu'une prohibition a été erronément prononcée par un évêque, y pouvait contredire », et il répondait hardiment que le maintien de pareille prohibition entrave le libre essor de la vérité, et dénote la naïveté ou l'ignorance de son auteur.

Mais voici d'autres questions qui amèneront le confé-

rencier, à juger non plus seulement l'œuvre d'un mort, mais la conduite d'un vivant.

« Est-ce que l'évêque de Paris commet un péché par le fait qu'il omet de corriger certains articles condamnés par son prédécesseur ? » Se représente-t-on, dans nos universités modernes, un professeur en vue discuter ouvertement la conduite de ses chefs, et laisser entendre que les vérités qu'on doit leur dire en face pourraient bien leur chatouiller désagréablement les oreilles ? Et puis, celui qui attaque est un clerc, et le personnage visé un évêque, représentant le pape à l'université. Car le dignitaire discuté par Godefroid est bel et bien Simon de Bucy, évêque de Paris de 1292 à 1304, deuxième successeur d'Étienne Tempier.

Résumons les réponses du conférencier : elles comprennent une partie de droit et de théorie, une partie de fait et d'application pratique.

En *théorie*, doit-on redresser une décision prise par les autorités, quand cette décision entrave le progrès scientifique ; devient une source de scandale entre étudiants ; arrête l'essor d'une doctrine de haute utilité ? La réponse, dit Godefroid, n'est pas douteuse [1]. Procéder à coup de décrets, continue-t-il, en des matières qui n'intéressent ni la foi ni les mœurs, et où la doctrine vraie ne s'impose pas, c'est vinculer la pensée, et empêcher que la libre discussion ne fasse la lumière.

Ce que le maître en Sorbonne écrit sur le scandale que provoquèrent les condamnations du thomisme, est particulièrement intéressant pour déterminer l'influence réelle des prohibitions d'Étienne Tempier. Celui-ci avait menacé

[1] Quodl., XII, 5, fol. 276, BB. Bibl. nation. de Paris, ms. lat., n° 15842.

d'excommunication, ceux qui, endéans les sept jours, n'auraient pas dénoncé le professeur coupable d'enseigner une des doctrines suspectes. Or, remarque Godefroid, des esprits simples, ou des hommes peu au courant des choses universitaires (aliqui minus periti et simplices) se forgent ainsi des obligations sans fondement ; ils se faussent la conscience. Il en résulte, en outre, des disputes et des scissions [1]). N'en faut-il pas conclure, entre autres choses, que des hommes comme Godefroid, peu suspects de naïveté, édifiés sur le mobile dont s'inspira Tempier, ne se sont jamais crus liés par ses décrets, pas plus qu'ils ne furent intimidés par ses menaces ?

Quant à l'opportunité *pratique* de la revision, ou du retrait des condamnations de Tempier, le langage de Godefroid de Fontaines est des plus audacieux. Simon de Bucy n'avait pas encore touché à l'œuvre de son prédécesseur, et il n'y toucha pas dans la suite. Cette abstention constitue-t-elle une faute ? avait-on demandé à Godefroid. « Utrum peccet » ? La réponse est un portrait en due forme de Simon Bucy et d'Étienne Tempier.

De Simon de Bucy d'abord, le plus haut dignitaire de la métropole française : « C'est un homme fort versé dans le droit canon et le droit civil. Mais sa science théologique n'est pas assez profonde pour qu'il ait pu entreprendre la *correction* des articles condamnés, sans prendre l'avis des maîtres compétents en la matière. Or, étant donné que ceux-ci ont des vues divergentes sur la question, l'abstention de l'évêque est à certains égards excusable. — Mais il eût pu, sans inconvénient, ramener

[1]) *Ibid.*, fol. 277, RA.

la paix dans les esprits, en *suspendant* la prohibition de son prédécesseur. Et bien que je n'ose le condamner (!) de ne pas l'avoir fait, je vois difficilement comment il est possible de lui pardonner cette négligence [1]) ».

Ces appréciations contiennent en même temps un blâme implicite à l'adresse de Tempier, quelque peine que se donne Godefroid pour l'excuser : « Beaucoup de maîtres et candidats à la maîtrise, principalement parmi les artistes, discutaient sans mesure les matières visées par ces articles et versaient dans les pires erreurs. Il put sembler opportun, alors, de condamner certaines propositions, susceptibles cependant d'une saine interprétation, à raison du sens erroné auquel elles donnaient ouverture. » Ces mesures excessives (extremum contrarium) ne sont-elles pas conseillées par Aristote dans son chapitre relatif au redressement des courbes ? [2])

C'est net et incisif, surtout à l'adresse de Simon de Bucy. Mû par un sentiment chevaleresque, le confé-

[1]) « Cum ergo quaeritur, utrum episcopus peccet et cetera. Dicendum quod licet Dominus episcopus Parisiensis sit homo eminentis litteraturae in jure canonico et civili, et etiam sufficientis in theologica facultate, quia tamen in ista non tantum studuit, quin ad correctionem dictorum articulorum indigeret consilio magistrorum, qui in dictis articulis non sunt bene concordes, a correctione illorum potest aliqualiter excusari. Sed cum sententiam sui praedecessoris ad dictos articulos appositam posset sine periculo ad pacem et utilitatem plurimorum faciliter amovere, licet non videam quomodo nihil valeat sufficienter excusari, ipsum tamen in nullo audeo condemnare. » *Ibid.*, fol. 277, RB. et VA. — [2]) « Licet praedicti articuli editi fuerint a viris sapientibus, nihilominus nunc videntur corrigendi, et possunt rationabiliter excusari qui dictos articulos ediderunt, licet factum eorum nunc sit corrigendum, quia pro tempore isto pro quo editi fuerunt, plures et praecipue artistae circa materias illorum articulorum sine freno rationis se ipsos nimium effundebant, et videbantur dicta eorum nimis declinare ad errores. Et ideo pro tempore isto oportuit ad extremum contrarium magis declinare, secundum Philosophi secundo Ethicorum circa rectificationem curvorum », fol. 277, VA.

rencier est plus sévère pour les vivants que pour les morts, pour celui qui néglige de remédier à une situation que pour celui qui l'a créée.

Puis, comme s'il voulait mettre à l'abri la franchise presque insolente de ses conclusions, immédiatement après cette thèse qui ne put manquer de délier les langues, Godefroid se fit poser une question nouvelle, où il explique à Simon de Bucy combien il aurait mauvaise grâce de se froisser de son langage : « Est-il permis à un docteur, surtout à un docteur en théologie, de refuser une question qu'on lui pose, si les conclusions que la vérité l'obligera à tirer de la discussion sont de nature à offenser des personnages riches ou puissants » [1]) ?

Certes, conclut Godefroid, il est des circonstances où la vérité, tout en gardant ses droits, n'est pas bonne à dire. Mais un docteur en théologie est un docteur de vérité. L'évêque de Paris doit me savoir gré de ma liberté de langage, car je pratique à son égard la justice distributive ! *Ex debito justitiae distributivae tenetur veritatem docendo sic distribuere.* Investi de la mission d'enseigner, le maître en théologie se doit de dire la vérité aux grands comme aux humbles. Et ces phrases contiennent tout un programme de vie : Peu de gens sont coupables par excès de franchise, beaucoup pèchent par silence, *pauci inveniuntur qui culpari possunt de excessu in veritate dicenda, plurimi vero de taciturnitate* [2]).

Décidément, l'organisation universitaire au XIIIe siècle avait du bon, et des hommes comme Godefroid méritent notre admiration.

[1]) « Utrum liceat doctori praecipue theologico recusare quaestionem sibi positam cuius veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet aliquos divites et potentes. » — [2]) Fol. 278 RB.

Les disputes quodlibétiques sont le reflet de la vie scientifique de la fin du XIIIe siècle, et aucune œuvre ne fait mieux comprendre la complexe personnalité d'un maître en théologie de ce temps. Henri de Gand et Godefroid de Fontaines se révèlent tour à tour théologiens dogmatiques, moralistes, philosophes, juristes, canonistes, conférenciers. Bien que leurs doctrines philosophiques seules nous intéressent, ce serait mutiler leur histoire que de ne pas signaler les autres domaines dont ils se sont occupés.

De nombreuses questions de dogmatique sont agitées par les deux maîtres belges, relatives par exemple à la grâce, à la distinction des attributs divins. L'un et l'autre affectionnent des sujets de morale, tels le duel, la divination, l'amitié, la charité. N'oublions pas, d'ailleurs, que même ces dissertations théologiques sont bourrées de philosophie.

Membres des chapitres, et souvent dignitaires de plus d'une cathédrale, les premiers maîtres de la faculté de théologie, au début du XIIIe siècle, étaient, peut-on dire, canonistes de profession. Leurs successeurs imitèrent leur science des lois de l'Église, et, par la force des choses, s'initièrent aux lois civiles auxquelles les premières étaient intimement liées. Sans avoir le titre de « maître en décret », Godefroid et Henri sont des juristes de valeur. On trouve chez eux, à côté de questions juridiques spéciales, des dissertations sur deux ou trois sujets d'actualité, auxquelles les controverses ultérieures devaient donner une considérable importance : le pouvoir temporel des papes, les sépultures et l'usure. A celle-ci se rattachent les délicates théories du prêt à intérêt et de ses rapports avec l'état économique du temps.

Terminons ces considérations générales par quelques données bibliographiques. Les *Quodlibet* de Godefroid et de Henri et la *Somme théologique* de ce dernier méritent d'être rangés parmi les productions les plus remarquables du grand siècle.

Henri de Gand rédigea simultanément les *Quodlibet* et la *Somme théologique*, mais la seconde œuvre, demeurée inachevée, ne comprend qu'un prologue et une théodicée. Les manuscrits sont nombreux pour les deux ouvrages. Par contre, les exemplaires qui sont restés des éditions imprimées du XVIe et du XVIIe siècle se comptent sur les doigts, et ceux qui les possèdent en détiennent jalousement le dépôt [1]). L'édition des *Quodlibet* de 1613 répond aux décisions des Servites, qui, dans un acte capitulaire de 1609, avaient proclamé fièrement Henri de Gand, docteur de leur ordre. La *Somme théologique* parut en première édition en 1520, à l'initiative d'un Gantois, Jean Dullaert, que nous rencontrerons plus tard à Paris, et qui voulut rendre hommage à la mémoire d'un illustre compatriote. Dullaert mourut au milieu des travaux de l'édition, ainsi que l'apprend son collaborateur Badius. Une réédition critique des *Quodlibet* et de la *Somme théologique* s'impose, et est impatiemment attendue par tous ceux qui s'occupent de l'histoire des idées au moyen âge.

Quant à Godefroid de Fontaines, les *Quodlibet* sont

[1]) A notre connaissance, il existe en Belgique deux exemplaires imprimés des *Quodlibet* de Henri de Gand, aux bibliothèques de Louvain et de Gand, mais l'édition de la *Somme* est introuvable chez nous. De Henri de Gand, il existe en manuscrit un commentaire sur la Physique d'Aristote, un traité de Logique, un traité *de virginitate*, *de paenitentia* et des sermons. D'autres œuvres inscrites sous son nom sont apocryphes ou douteuses, tel, le *liber de scriptoribus illustribus*.

vraisemblablement son unique œuvre scientifique de longue haleine. Clerc séculier, il ne trouva personne au XVI[e] siècle, qui s'occupât de publier son œuvre, mais celle-ci existe en de volumineux manuscrits, dont le nombre considérable rend laborieuse la constitution du texte [1]).

Une érudition colossale s'étale dans les traités de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines. Philosophes grecs et latins, Pères de l'Église, scolastiques antérieurs sont abondamment utilisés ; mais une foule de citations sont de seconde main, et, suivant l'usage, se retrouvent stéréotypées dans les écrits de tous. Il est néanmoins certain, à en juger par leurs discussions exégétiques, que les deux philosophes belges ont étudié par eux-mêmes les textes aristotéliciens et arabes.

Tout n'est pas également bien pensé et bien écrit dans ces ouvrages de grande envergure. Le style est plus pur et plus concis chez Henri de Gand, son compatriote étant par endroits prolixe et embarrassé.

Thierry de Fribourg, son contemporain, appelle Henri de Gand, « un maître solennel qui disputait alors et attirait toute l'université » [2]). De même, un manuscrit du XIV[e] siècle qualifie Godefroid « docteur *révérend* (reverendus doctor) » [3]). Mais il n'est pas évident que ces titres puissent être rapprochés des appellations pompeuses de « docteur solennel » et de « docteur vénérable », que la postérité, conformément à un usage général, décerna à Henri de Gand et à Godefroid de Fontaines.

[1]) Nous avons publié les quatre premiers Quodlibet, en collaboration avec M. Pelzer. T. II des *Philosophes Belges*, Louvain, 1904. Les autres Quodlibet sont sous presse. — [2]) *De intellectu et intelligibili*, c. 30 (édit. Krebs, Munster, 1906, p. 160). — [3]) Explicit du n° 3117 fonds lat. Bibl. nation. de Paris.

§ 5. LA PHILOSOPHIE DE HENRI DE GAND ET DE GODEFROID DE FONTAINES

Celui qui voudrait se faire une idée complète et précise de l'originalité des deux philosophes belges, devrait étudier comment les théories qui leur sont propres constituent une interprétation personnelle de cette philosophie scolastique, qui s'étale, à la fin du XIIIe siècle, sous des formes si variées. Vastes sont les dimensions du monument doctrinal, où plusieurs générations de docteurs ont incorporé des matériaux divers, en les adaptant à un style nouveau. A visiter l'édifice par le détail, nous nous engagerions dans un labyrinthe d'idées ; et ce serait briser les proportions de ce livre.

Un choix s'impose, et, nos deux maîtres belges eux-mêmes ont pris la peine de le fixer. En effet, leurs préoccupations principales sont les mêmes, et se rapportent à un groupe assez restreint de problèmes, dans la solution desquels se marque le heurt des écoles de leur temps. On verra d'ailleurs que, d'accord sur certains points, Henri et Godefroid se prennent à partie sur d'autres. Ces circonstances expliquent pourquoi nous ne séparons pas leur action dans l'exposé de cette joute scientifique.

Une esquisse en raccourci de ce qu'on pourrait appeler l'ossature de la philosophie scolastique servira de préliminaire à cette étude.

I

Dieu, acte pur et perfection absolue, est substantiellement distinct de tout être limité. Lui seul peut créer, ou tirer du néant, et conserver l'*esse*, ou l'existence de ce qui n'est pas lui. Sa science infinie pénètre tout ce qui a existé, existe et existera, comme aussi tout ce qui est possible.

Que savons-nous du monde corporel, œuvre de Dieu, et qui constitue l'objet approprié de l'intelligence humaine? Tout être existant est soi-même, incommunicable, *substance individuelle*. Un chêne possède un fonds de réalité auto-suffisant à se soutenir *(substance)*, et cette réalité reçoit des déterminations d'être adventices qui se surajoutent (accidents, ac-cidere), comme l'étendue, la forme, la rugosité du chêne. Il est, de plus, une substance *individuelle*. Certes, les chênes de la forêt se ressemblent, et sont identiques par certains éléments qui les constituent. L'intelligence humaine, s'appuyant sur cette similitude et cette identité, les rangera sous une espèce *(species)*, de même qu'elle saisira des déterminations communes entre diverses espèces *(genres)* : c'est la solution aristotélicienne des universaux, à laquelle souscrit tout le XIIIe siècle. [1]) Les substances naturelles sont fixes, — un arbre n'est pas plus ou moins chêne, — et rien n'est plus opposé au génie de la scolastique que l'évolution, en tant qu'elle s'appliquerait à la formation même des essences spécifiques.

Mais ce *statisme* doit être complété par un *dynamisme*

[1]) Cf. p. 26 et suiv.

modéré : la métaphysique ou la philosophie de l'être a, pour centre, la théorie de la puissance et de l'acte. Nous la connaissons déjà [1]). Tout ce qui change est, par là même, limité : le chêne est entraîné dans le devenir, ses actions vitales se déroulant sans trêve (changement d'accidents) ; un jour le chêne même mourra, et d'autres substances naîtront de lui (changement de substance). On a vu plus haut comment la théorie de la matière et de la forme interprète le devenir substantiel. Matière et forme, par la compénétration intime de leur réalité, constituent la substance individuelle. Celle-ci, avec les réalités adventices (quantité, actions, etc.) qui la modifient sans cesse, représente la « quiddité » ou l' « essence » de l'être concret. Cette *essence* est investie de la perfection *existentielle*. Enfin, le devenir substantiel ne s'opère pas au hasard, mais suivant le rythme d'une finalité immanente, qui dirige l'agir de tout être vers son bien, ou son but. L'agir des myriades de substances de l'univers converge vers une harmonie totale, une fin, connue de Dieu seul : l'optimisme de la scolastique est corollaire de son finalisme.

L'homme, composé de corps (matière) et d'âme (forme substantielle), a sur les autres êtres le privilège de posséder les activités supérieures du connaître et du vouloir.

Il ne connaît pas seulement le concret et le sensible, par ses sens (tel chêne), mais l'abstrait et l'universel, par son intelligence (le chêne) [2]). Toutes nos idées abstraites sont d'origine sensible *(nihil est in intellectu quod prius non fuerat in sensu)*, mais nous possédons en outre de l'entendement (intellect passif), une force

[1]) Cf. p. 75. — [2]) Cf. p. 26.

d'abstraction (intellect actif), grâce à laquelle un objet sensible (tel chêne) peut engendrer une représentation (hauteur, vie etc.), dont le contenu est délié de toute attache avec l'état individuel et concret qui affecte la réalité existante. Ce caractère de l'idée s'appelle sa non-matérialité, et fonde le principal argument en faveur de la survie et de l'immortalité de l'âme.

Le vouloir humain est consécutif au connaître *(nihil volitum nisi cognitum)*, et l'appétition est sensible ou intellectuelle, suivant qu'elle suit la sensation ou la pensée. L'appétition intellectuelle, dans certaines conditions, est libre ; et grâce à la liberté, l'homme est le maître de sa destinée. Comme tout être, en effet, nous avons une fin, qui est notre bien, auquel nous sommes obligés de tendre, quoique nous ayons le pouvoir de nous en détourner.

Le bonheur naturel devait résulter du plénier épanouissement des activités supérieures, à savoir de la connaissance et de l'amour. L'homme eût connu et aimé Dieu dans ses œuvres, en ce sens qu'il eût possédé l'intelligence parfaite de la nature sensible et de ses forces. Mais ce qui eût pu être n'est pas ; la béatitude, résultant d'un travail d'abstraction, sera remplacée par une intellection ou intuition directe de l'Essence divine; puisqu'il a plu au Créateur de surélever la nature par la grâce. Ainsi la morale philosophique est considérée, au XIII[e] siècle, comme un acheminement vers la morale théologique, tout en restant distincte de celle-ci.

Par toutes ses avenues, la philosophie mène à la théologie. Henri de Gand écrit sur cette délicate question de méthodologie, relative à la hiérarchie des deux grandes disciplines du XIII[e] siècle, des pages nettes et vigoureuses,

qui sont un modèle du genre. Nous apprendrons de sa bouche les principes directeurs : « La théologie est une science propre. Bien que la théologie s'occupe de certaines questions abordées par la philosophie, théologie et philosophie n'en sont pas moins des sciences distinctes, car elles diffèrent par le but poursuivi *(sunt ad aliud)*, les procédés *(per aliud)*, les méthodes *(secundum aliud)*... Le philosophe ne consulte que la raison ; le théologien débute par un acte de foi, et sa science est dirigée par une lumière surnaturelle » [1]). Après pareilles déclarations on ne peut, sans se décerner un brevet d'ignorance, accuser Henri de Gand de confondre l'examen rationnel des problèmes de l'esprit et l'exposé du dogme chrétien [2]).

Cependant une réserve s'impose : *admettez comme certain* que les solutions théologiques sont vraies — et personne n'en doute dans l'Occident latin — il faut souscrire à cette conséquence, que la philosophie, si elle vient à s'occuper des mêmes matières, ne peut aboutir à des solutions qui contredisent celles de la théologie. « ... En tenant compte de l'hypothèse que l'autorité de la théologie et celle de la raison s'appuient sur le vrai, comme la vérité ne peut être contraire à la vérité, je dis d'une manière absolue que la raison ne peut être

[1]) « Adhuc philosophus considerat quaecumque considerat ut percepta et intellecta solo lumine naturalis rationis. Theologus vero considerat singula, ut primo credita lumine fidei, et secundo intellecta lumine altiori super lumen naturalis rationis infuso ». *Summa Theol.*, art. VII, q. 1, n°s 10-13. — [2]) « Il (Henri) nie absolument le rôle propre, la valeur originale de le philosophie ». JOURDAIN, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1858, t. II, p. 37. Cf. HUET, *Recherches hist. et crit. sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand* (Gand, 1838), p, 95.

en désaccord avec l'autorité de l'Écriture » [1]). Ce texte est une mise au point de la question. La vérité de l'hypothèse — existence d'une révélation divine — demande à être prouvée de par ailleurs. Mais l'*hypothèse posée*, la conséquence de la proposition conditionnée s'impose. Ainsi le veut la loi de solidarité qui régit les relations de toutes sciences.

En revanche, la théologie appelle la philosophie à son aide, et introduit dans le traitement de ses questions une méthode fort discutée [2]), la méthode dialectique ou de raisonnement, qui solidifie les contreforts de la science révélée. Elle ne s'applique pas aux mystères proprement dits, mais le théologien gantois fait grand état d'un ordre de vérités intermédiaires que, livré à ses seules forces, l'homme ne découvrirait pas, bien qu'il les puisse comprendre, une fois que Dieu a révélé leur existence : « excedit praecedentem intellectum, intellectum vero subsequentem juvat et promovet » [3]).

Grâce à ce concours de la raison, la foi devient éclairée, *perspicace*. La conviction de celui qui ne comprend pas, continue le docteur gantois, ressemble à une boisson laiteuse, la foi de celui qui raisonne, à une nourriture solide.

[1]) *S. Theol.*, X, 3, nº 4. « Supposito quod huic scientiæ non subjacet nisi verum... supposito quod quæcumque vera sunt judicio et auctoritate hujus scientiæ, falsa nullo modo esse possunt judicio rectæ rationis... His, inquam, suppositis, cum ex eis manifestum sit quod tam auctoritas hujus scientiæ quam ratio... veritati innitantur, et verum vero contrarium esse non potest, absolute dicendum quod auctoritati hujus scripturæ ratio nullo modo potest esse contraria, immo omnis ratio recta ei consonat. » — [2]) Voir notre *Histoire de la philosophie médiévale*, pp. 210 et suiv. — [3]) *Quodlibet*, VIII, 14, t. II, p. 33, col. 3 (édit. Venise, 1608).

II

Les deux maîtres belges disputent principalement sur le terrain de la psychologie et de la métaphysique. Suivons-les dans quelques-unes de leurs passes d'armes [1]).

Trois groupes de problèmes psychologiques les divisent, comme ils divisent les autres docteurs de l'université parisienne : le premier est relatif à la nature et à la genèse des connaissances ; le second, aux fonctions psychiques de la volonté ; le troisième, à la nature du composé humain.

D'accord sur le spiritualisme principiel de la scolastique, qui établit une irréductible différence de nature entre la sensation et la pensée [2]), nos deux philosophes entendent aussi de la même manière la « passivité » de toute faculté connaissante. Ils souscrivent en cela à une conception aristotélicienne dominatrice [3]), et que Godefroid, mieux averti dans les questions idéologiques, rattache fort bien au « théorème du mouvement ». Nos connaissances *deviennent* en nous : une vision d'à présent n'était pas en moi l'instant d'avant. Or, rien ne *devient*, c'est-à-dire ne passe de puissance à acte, si ce n'est sous l'influence causale d'un autre que soi. *Quidquid movetur ab alio movetur*. L'objet à connaître *agit* donc sur ma faculté connaissante qui, sans cette impulsion reçue, demeurerait dans un éternel repos.

[1]) V. une étude complète, avec indication des sources, dans les deux monographies que nous avons consacrées à Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. — [2]) Cf. p. 99. — [3]) A l'encontre de la thèse augustinienne, accréditée dans l'ancienne scolastique : que la connaissance est tirée de notre fonds, cf. p. 65.

A ce déterminant reçu du dehors répond une *activité* de la faculté émanée du dedans. Impression subie et réaction immanente sont les deux aspects de l'acte de connaître. L'*impression* que la faculté connaissante subit de l'objet, s'appelle, dans le langage technique du temps *species intentionalis*, on pourrait dire déterminant cognitionnel. Cette détermination, s'accomplissant *dans* la faculté, est d'ordre psychique, alors même que l'objet connu est matériel, car toute action reçue devient mode d'être du sujet récepteur : *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. Lorsqu'il s'agit de sensation, c'est l'objet extérieur et concret qui cause l'impression ; lorsqu'il s'agit de pensée, l'objet extérieur et *concret* ne peut suffire à engendrer une détermination d'ordre *non-concret*, et celle-ci exige le concours de la force abstractive qu'est l' « intellect actif ».

Mais ce processus, simple en apparence, se complique dès qu'on l'analyse, et on se heurte presque aussitôt au mystère *(quia ista spiritualia secundum se intelligere non possumus)* [1]). Godefroid, qui fait de cette question une mise au point remarquable de clarté, montre fort bien que ce concours de deux actions causales, l'une venant d'un objet matériel (*ce* chêne), l'autre produite par l'intellect actif, ne modifie en rien la nature propre à chacun des deux facteurs : l'intellect agent *ne change* pas le mode d'agir de l'image sensible (appelée *phantasma* dans la terminologie scolastique), pas plus que la main qui se sert de la plume pour écrire, ne *modifie* sa causalité. Mais grâce au concours de l'intellect actif, les éléments de réalité, présents dans l'image, agiront sur l'entendement,

[1]) G. DE FONTAINES, *Quodlibet*, V, q. 10.

sans les notes individuantes qui les enveloppent dans la nature, où tout est singulier. La détermination aura pour aboutissant une représentation abstraite.

Henri de Gand se fait du processus génétique une conception différente, pour expliquer tant la sensation que la pensée, et il souscrit à une interprétation simpliste que des commentateurs, mal avisés, avaient mise en circulation vers les années 1220, et qu'on ne parvint plus à extirper des écoles. Il se représente la *species* comme un *substitut* qui remplace l'objet. La pierre que je vois n'entrant pas dans mon œil, agit sur moi par une image qui la remplace ; cette image est une sorte *de petit être*, « pierre en réduction », engendré dans le milieu ambiant, elle se propage de proche en proche, dans les couches d'air, à l'instar d'une image atomique de Démocrite, et se loge finalement dans l'organe du sens. Et là, cette miniature de l'objet, qui prend son lieu et place, sollicite la faculté à le percevoir [1]).

« Le sensible, prenons la couleur, a tout d'abord un être naturel dans l'objet ; il est en puissance active d'engendrer sa présence idéale et ressemblante dans le milieu, et de là dans l'organe de la vue. Grâce à la lumière, la couleur imprime son image *(species)* dans le milieu contigu ; cette image s'engendre sans cesse et s'étend par diffusion, par ce milieu tout entier, jusqu'à l'organe de la vue. L'image est reçue dans l'organe, et c'est par elle que se forme la vision ». [1])

Cette grossière analyse de Henri de Gand le conduira aux pires absurdités. Il la reprend en effet pour expliquer la genèse de la pensée : *la même image-substitut*, prin-

[1]) *Quodl.*, IV, 21, t. I. p. 200, col. 1.

cipe de la sensation, devient, après qu'elle a reçu l'action épurative de l'intellect agent, principe de la conception abstraite.

Thèse neuve et bien hardie, que le docteur solennel développe pour ainsi dire tous les ans, et accentue sans cesse. L'image concrète, sous l'action *transformatrice* de l'intellect agent, contient donc la quiddité abstraite et universelle, et l'entendement ne fait que l'intussuscepter[1]). Duns Scot critique en termes mordants cette « spiritualisation » de l'image sensible [2]). Godefroid de Fontaines, avant lui, met le doigt sur le défaut originel de la doctrine : la « species », dit-il, n'est pas une *seconde présence* de l'objet, un substitut de l'objet qui serait chargé d'ébranler notre entendement, elle est cet ébranlement même.

Tous les historiens de Henri de Gand ont été frappés d'une théorie bizarre qui s'étale dans les premiers chapitres de la *Somme Théologique*, et dans laquelle on a voulu reconnaître la teinte d'un mysticisme sui generis. Il s'agit d'une limitation à la puissance native de l'intelligence, et d'un appel à une intervention spéciale de Dieu pour l'accomplissement des actes supérieurs de la connaissance. La nature suffit aux acquisitions fondamentales du savoir ; par les actions des sens et de l'intelligence, nous nous formons au sujet du monde sensible,

[1]) « Intelligibile praesens *sub ratione objecti universalis* vel in phantasmate ... immutat intellectum possibilem ». *Quodl.* XI, 5, t. II, p. 196, col. 2. Gosius, qui commente Henri de Gand au XVIIe s., entend la théorie dans le même sens. HUET, *op. cit.*, p. 135, n'a pas compris la portée de la théorie de Henri de Gand. — [2]) Le réel, dit-il, ne peut apparaître à l'état universel dans l'image sensible, pas plus que dans le pied ou un autre organe.

des représentations directes et des jugements vrais *(id quod verum est)*. Mais il est un savoir plus profond du monde *(veritas rei)*, celui qui, partant de la notion de Dieu, saisit le rapport fondamental de toute réalité avec l'essence de Dieu, ou les idées divines. Nous comprenons alors que Dieu, artisan de l'univers, a conçu toutes choses, avant de les appeler à l'existence, « comme l'artiste conçoit une arche avant de la bâtir » ; que tout être est une imitation de l'essence incréée ; et que ce rapport fixe à la fois l'immutabilité et l'intelligibilité de la réalité finie. Ainsi, le fondement dernier de la science humaine repose sur Dieu. Ce raisonnement, familier aux scolastiques qui l'ont repris de S. Augustin, est connu sous le nom de théorie de l'exemplarisme.

Or, suivant le philosophe gantois, ces vues synthétiques dépassent les forces naturelles de la raison humaine, et celle-ci en demeurerait incapable, si Dieu ne lui octroyait un surcroît de lumière, une *illumination spéciale* qui affine son acuité native, et l'enveloppe d'une sereine clarté.

La paraphrase brillante qu'il fait des textes augustiniens, pour les plier de force à son étrange doctrine, ne présente plus aujourd'hui les difficultés d'interprétation auxquelles se sont heurtés les premiers historiens du docteur solennel. On sait maintenant que la théorie de l'illumination spéciale est assez répandue chez les anciens scolastiques du XIIIe siècle [1]), et qu'elle s'alimente d'une accommodation très curieuse de doctrines arabes et néoplatoniciennes et de formules augustiniennes. Nous ne pouvons l'étudier ici par le détail. Il suffira de noter

[1]) Cf. p. 65.

qu'ici encore, l'éclectisme de Henri de Gand apparaît une fois de plus, puisqu'il maintient une exégèse augustinienne que la plupart de ses contemporains avaient abandonnée. A un autre point de vue, cette doctrine du docteur solennel s'harmonise avec son idéologie : l'acte de penser étant amoindri, et rapproché, par ses origines, de la sensation, il a voulu, par compensation, relever en dignité une portion du savoir humain, en la faisant dépendre d'un agir divin.

Godefroid de Fontaines, dont l'intellectualisme est sans réserves, se refuse à suivre son collègue dans ces concessions à l'ancienne scolastique et il le critique ouvertement.

Henri de Gand affirme ses sympathies pour l'augustinisme dans un autre domaine psychologique, et pose en thèse la supériorité de la volonté sur l'intelligence dans la vie psychique. Il est volontariste. Godefroid au contraire est intellectualiste, d'un intellectualisme intransigeant, et ici plus qu'ailleurs, son enseignement s'oppose point par point à celui de son compatriote.

D'abord, prévenons une confusion. Le mot *volontarisme* est de création récente, et son application à l'histoire du moyen âge est de nature à donner le change. Dans la philosophie moderne, le volontarisme désigne un mouvement d'idées issu du kantisme : la volonté serait susceptible de nous donner des *certitudes*, inaccessibles à la raison. Or, jamais scolastique n'a attribué à la volonté un rôle critériologique, ou consacré les empiètements du vouloir sur le connaître. Même dans le camp des *volontaristes* du moyen âge règne l'adage : « on ne veut que ce qu'on connaît ; nihil volitum nisi

cognitum ». Les relations hiérarchiques de la volonté et de la raison, écrit Henri de Gand, sont celles du maître et du serviteur, mais il n'en est pas moins vrai que le serviteur précède le maître et porte le flambeau qui doit éclairer sa marche [1]).

Quelle est donc, au XIIIe siècle, l'objet des controverses sur le primat du vouloir ou du connaitre [2]) ?

L'opposition la plus intéressante est relative à l'influence de l'objet connu sur la décision de la volonté. Henri de Gand, volontariste, tient que la volonté est principe complet de son vouloir, même en face du bien complet, qui est Dieu. A la différence de l'intelligence qu'un objet doit *déterminer* à connaître [3]), elle est pure activité, et soustraîte à toute influence intrinsèque de ce qui n'est pas elle ; elle agit d'elle-même, dès que les *conditions* d'exercice sont *posées*. La présentation par l'intelligence d'un objet à vouloir est une de ces conditions, condition « sine qua non », qui deviendra le terme de l'activité volitive ; mais cette présentation n'*influe* en rien sur la production de l'acte volitif. Éloignez un obstacle qui empêchait la chute d'un poids : cet éloignement, condition nécessaire de la chute, n'en est pas la cause. Ainsi en est-il de la connaissance qui précède la volition. [4])

Godefroid rencontre par le détail les arguments de son émule, et se réfugie dans un autre extrême. Loin

[1]) *Quodl.* I, quest. 14, *in fine*. — [2]) Ne disons rien de la querelle, assez oiseuse, sur la noblesse plus ou moins grande des deux facultés. L'intelligence, dira Henri de Gand, ne s'unit à l'objet que par voie de représentation ; la volonté au contraire s'empare de l'objet lui-même pour en jouir. On lui répond aisément. — [3]) Cf. p. 103. — [4]) HENRI DE GAND, *Quodl.* XIII, q. 11; GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* VI, q. 1, 11.

d'être *totalement affranchie* de la détermination causale de l'intellect, la volonté en est *toujours intrinsèquement dépendante :* c'est la présentation intellectuelle de l'objet qui, *nécessairement* ou *librement*, détermine la volonté à agir. Et le grand argument du maître est encore puisé dans l'analyse métaphysique du « mouvement » auquel est soumise la volonté, lorsqu'elle dépense son acte de vouloir.

L'un et l'autre répudient l'intellectualisme modéré de Thomas d'Aquin, qui distingue l'influence du connaître sur le vouloir, suivant qu'il s'agit de vouloir libre ou de vouloir nécessité : vis-à-vis de son objet adéquat, qui est le bien universel, la volonté subit une impression nécessitante et fatale; vis-à-vis des biens particuliers, elle est libre et maîtresse de son choix[1]). N'est-ce pas une contradiction? s'écrie Godefroid de Fontaines. La volonté peut-elle se comporter autrement, suivant qu'il s'agit de la présentation d'un bien abstrait et général, ou d'un bien limité et particulier?

Il résulte de ce court exposé que pour les deux philosophes belges — et ici encore ils se séparent du thomisme mais dans des directions opposées — le problème de la *liberté* est indépendant du *mode* de vouloir. Qu'elle agisse librement ou nécessairement, la volonté *se* meut pour Henri de Gand, elle *est mue* pour Godefroid de Fontaines. Suivant Thomas d'Aquin, elle est mue quand il s'agit de volitions nécessaires; elle se meut dans ses volitions libres.

Un souci exagéré de la liberté inspire le système

[1]) S. THOMAS, *Summa theologica*, 1a pars, quest. 83, art. 4; 1a 2ae, quest. 9. Cf. *De Veritate*, quest. 22, art. 22, art. 1 et 5. — *De Malo*, 6.

volontariste de Henri de Gand. Mais son antagoniste, en refusant de souscrire aux sages distinctions du thomisme, compromet, ce semble, la possibilité même de l'acte libre.

Reste, pour terminer cet examen comparatif des doctrines psychologiques, à enregistrer les conclusions des deux émules dans la brûlante question de la pluralité des formes.

Henri de Gand professe ici une solution originale. Partisan de la théorie thomiste de l'unité de la forme substantielle, il ne fait exception que pour l'homme. L'âme humaine étant créée par Dieu, et le corps étant le fruit de la génération, l'homme porte en lui un double principe informateur, — la forme de corporéité et l'âme, termes respectifs de l'action divine et de l'action des parents. [1]) Henri de Gand demeura seul de son avis, malgré le luxe d'arguments dont il étoffe sa thèse. Godefroid de Fontaines remarque à bon droit, que cette thèse intermédiaire entre l'unité et le pluralisme des formes est insoutenable, et plus illogique que le pluralisme. Car si la multiplicité des principes informateurs est condamnée au nom de la métaphysique, c'est-à-dire par des considérations qui s'appliquent à l'être comme tel, donc à tout être, cette multiplicité ne peut pas plus se rencontrer dans l'homme que dans n'importe quelle autre substance. [2])

Quant à lui, bien que réservant ses préférences à la thèse thomiste, Godefroid de Fontaines se déclare incapable de réfuter toutes les raisons des pluralistes, et il

[1]) *Quodl.* IV, 13. — [2]) *Quodl.* II, q. 7.

avoue son impuissance à se faire une conviction personnelle. [1]) Son attitude expectative montre assez que, s'il est l'admirateur de Thomas d'Aquin, il n'en est pas le disciple servile. Elle atteste aussi une certaine hésitation, et ce n'est pas la seule matière où sa pensée fléchit.

III

Dans ses lignes maîtresses, la métaphysique des deux philosophes belges est en harmonie avec celle de Thomas d'Aquin, dont ils sont les successeurs immédiats à l'université de Paris. Il suffira, pour marquer leur point de vue, de mentionner deux ou trois doctrines, où, soit d'accord, soit en divergence d'idées, ils défendent des théories dignes d'être retenues. Celles-ci se rapportent à la distinction de l'essence et de l'existence ; à une interprétation de la matière et de la forme ; au principe d'individuation ; à la science divine.

L'opinion qui place une distinction *réelle* (de re ad rem) entre la *réalité* qui existe (essentia) et son *existence* ou perfection existentielle (esse) est défendue dans la scolastique avant Thomas d'Aquin, mais personne n'en a tiré parti autant que lui, et quiconque a pénétré l'esprit de sa métaphysique sait combien cette doctrine vient donner de cohésion à la synthèse du maître.

Henri et Godefroid répudient franchement cette façon de voir, et dans un être existant, confondent son existence et la réalité même qui existe. *Exister* et *être réalité* sont une même chose « Esse et essentia sunt idem re ».

[1]) *Quodl.* X, q. 10.

De ce principe Henri de Gand déduit un corollaire net, et gros de conséquences : dans tout être, il revient une *existence* propre à tout *élément* distinct de réalité. « *Esse* sunt diversa quorum essentiae sunt diversae »[1]). Puisque tout élément réel de la substance *existe*, du chef même de sa *réalité*, il y a dans toute chose autant d'actes existentiels qu'il y a d'éléments réellement distincts. L'âme existe, le corps existe, et il n'y a pas *une*, mais *plusieurs* existences en nous. Godefroid énonce le principe en termes similaires : « Unde tot sunt esse quot essentiae, et semper tantum est de uno quantum est de alio »[2]).

Voici donc qu'un individu quelconque de la nature est un *agrégat d'existences*, car il possède, non seulement une matière et une forme, mais une étendue, des qualités, des pouvoirs d'opération, des vertus ou des vices, etc. tous éléments de réalité qui dans la conception scolastique sont réellement distincts. L'*unité* de l'être existant demeure-t-il justifiable ? Nous ne le pensons pas, mais pareil examen nous entraînerait trop loin.

Poursuivons donc avec Henri de Gand les déductions logiques du principe posé.

La matière première ou l'indéterminé[3]) a *son* existence propre. Henri de Gand en conclut, un peu à la légère, que s'il plaisait à Dieu de déroger aux lois naturelles, la matière pourrait exister sans la forme. Et comme l'étendue est un attribut du composé comme tel, il en tire un curieux argument en faveur de la possibilité d'un espace vide : pareille matière serait sans étendue, donc dans le vide[4]). — Erreur et contradiction, objecte

[1]) *Quodl.* I, quest. 10 (t. I, p. 14). Cfr. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* III, 1, (édit. De Wulf et Pelzer) p. 303 et suiv. — [2]) *Quodl.* III, quest. 1, p. 305. — [3]) Cfr. p. 76. — [4]) *Quodl.* I, 10.

Godefroid de Fontaines. Seule, et dépouillée de la forme, la matière est une potentialité d'être telle ou telle substance. Or le potentiel n'est pas, sous peine de n'être plus potentiel ou matière, car le concept d'indéterminé (potentiel) déterminé (existant) est contradictoire [1]) ; « il loge son ennemi chez lui ».

Si, dans cette réfutation de son collège gantois, Godefroid a pour lui la logique, il n'en est plus de même quand il essaie de légitimer cette autre doctrine, que seul il osa soutenir : il appartiendrait à Dieu, dont la puissance infinie peut réaliser tout ce qui n'est pas contradictoire, de changer un corps existant en un autre corps existant — une pierre en un rosier — de sorte que la substance de la pierre demeurerait tout entière dans le rosier [2]). Singulière conception, qui n'explique aucunement l'évolution de la nature, et qu'il eût été plus sage de ne pas exhiber.

Contre Thomas d'Aquin, que les prohibitions parisiennes de 1277 avaient expressément condamné sur ce point, nos deux philosophes soutiennent que ce qui exige, dans une même espèce naturelle — l'humanité par exemple — la multiplication d'individus, ce n'est pas l'étendue, qui affecte la matière première, et entraîne par là son fractionnement dans l'espace. La théorie qu'ils opposent à la solution thomiste, et qui n'est d'ailleurs pas identique chez les deux, nous semble moins profonde, et nous la passons sous silence. Elle est ingénieusement mise en rapport avec une manière originale de concevoir la science que Dieu possède des créatures.

Pour l'un et l'autre, l'échelonnement des perfections

[1]) *Quodl.* I, 4 ; X, 2. — [2]) *Quodl.* V, 1.

créées est gradué d'espèce à espèce — du chêne au palmier — et non d'individu à individu — de tel chêne à tel autre. Or, le principe de la diversité des idées divines est le degré de ressemblance des perfections créées avec la perfection infinie. Voilà pourquoi, à la question qu'on leur pose : Y a-t-il en Dieu une idée de l'individu, « utrum in Deo sit propria idea et distincta respectu singularis », Henri et Godefroid répondent : non [1]). Les multiples individus d'une même espèce naturelle imitent Dieu d'une *même* manière ; le rapport unique de l'espèce, qui les couvre de son extension, rend compte de leur réalité. En quoi ils se trompent : dans un brin d'herbe qui ne vit qu'un jour, comme dans un cèdre séculaire, il y a un élément de détermination qui lui appartient en propre, à la différence de tous les brins d'herbe ou de tous les cèdres ; cet élément propre fixe le degré de réalité, et établit entre cet être et le Créateur un rapport fixe de pâle, mais réelle ressemblance. La nature, suivant le thomisme, est graduée de l'individuel à l'individuel, et non pas seulement de l'espèce à l'espèce : pareil élargissement de la hiérarchie du réel, qui rappelle par certains côtés la loi de continuité des monades de Leibniz, grandit à l'infini la richesse ontologique du monde et l'œuvre du Créateur.

IV

Ce qu'on vient de rappeler de la philosophie de nos deux compatriotes suffit à justifier, croyons-nous, leur éclectisme scolastique. Plus personnel que Godefroid,

[1]) H. DE GAND, *Quodl.* II, 1 ; G. DE FONTAINES, *Quodl.* IV, 1.

Henri de Gand est aussi plus vigoureux de pensée ; et, sur plus d'un point, il prépare la doctrine de Duns Scot. Malgré ses nombreuses divergences d'avec le thomisme, Godefroid professe une admiration plus entière pour le docteur fameux (doctor famosus) dont les innovations continuaient d'alimenter les discussions d'école. Son tempérament est plus combatif que celui de son compatriote, et rien n'arrête son audace de langage.

On possède une intéressante table de Thomas Sutton, relevant toutes les doctrines où Godefroid se sépare des autres maîtres, ses contemporains. Le dominicain Bernard d'Auvergne, évêque de Clermont, prend la plume pour défendre Thomas d'Aquin contre ses critiques. Un augustinien, Henri le Teutonique, fait le résumé ou la *reportatio* des œuvres de Godefroid de Fontaines. Du XIVe au XVIIe siècle on copie ses œuvres, et elles existent dans les bibliothèques de France, d'Angleterre et d'Italie.

De même, Henri de Gand fut commenté, attaqué tout le long du XIVe siècle. Juvicel, abbé de Prières, Nicolas de Lyre et divers anonymes ont laissé des compilations inspirées de lui. Duns Scot le prend vigoureusement à partie. Bernard d'Auvergne, les maîtres anglais Guillaume Mackelfield et Robert d'Erfort, plus tard Hervé de Nédellec, thomistes intrépides, prennent la peine de le discuter dans des traités spéciaux.

Et trois siècles plus tard, la doctrine de Henri de Gand sera l'objet d'une vive mais éphémère renaissance.

§ 6. — L'AVERROÏSTE SIGER DE BRABANT.

Par un privilège singulier échu à notre petite Belgique, c'est un philosophe brabançon, Siger de Brabant, qui est le leader incontesté de l'averroïsme latin, pendant la sixième et la septième décade du XIII[e] siècle.

Réputé il était, le professeur de la rue de Fouarre, puisqu'une partie importante des maîtres ès arts épouse ses idées, que le publiciste Pierre Du Bois louange l'enseignement recueilli de sa bouche [1]), et surtout que Dante immortalise son nom dans ces vers flatteurs de la Divine Comédie [2]) :

Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli Strani
Sillogizzo invidiosi veri.

Redoutable non moins, puisque son plus illustre collègue, Thomas d'Aquin, prend la peine de réfuter *ex professo* ses doctrines, et que l'autorité épiscopale les condamne solennellement.

Peu de détails sont connus avec certitude de la vie de Siger de Brabant. Il est maître ès arts à Paris et, pendant une dizaine d'années, l'âme des agitations qui se succèdent au sein de l'Université. Dès 1266, il a maille à partir avec le légat Simon de Brie, dans des affaires disciplinaires qu'on peut appeler péchés de jeunesse, mais qui révèlent son caractère altier et violent. De

[1]) V. l'introduction de M. Langlois au traité *de recuperatione terre sancte* de P. Du Bois (Picard, Paris, 1891). — [2]) *Paradiso X*, 136.

1272 à 1275, il tient en échec le recteur de l'Université, Albéric de Reims, et se met à la tête d'un parti d'opposants, qu'il recrute dans le quartier de Garlande *(scholares Golardiae)*. Nous connaissons déjà les événements décisifs qui marquent sa carrière [1]). Frappé une première fois en 1270, Siger n'en continue pas moins à propager ses idées, et à prendre position vis-à-vis des maîtres scolastiques. Une seconde condamnation en 1277 met fin à son enseignement.

Est-ce au sujet de cette condamnation que, le 23 octobre 1277, Simon Duval, le grand inquisiteur pour la France, cite Siger à son tribunal ? La connexion entre ces deux évènements ne paraît pas douteuse. Dans tous les cas, Siger a quitté Paris à cette date ; il en appelle de la juridiction de l'inquisiteur à celle de la Cour romaine. Siger mourut avant 1300, puisque cette année Dante le rencontre dans ses voyages célestes, et peut-être avant novembre 1284, dans des circonstances qui demeurent vivement contestées [2]).

La mauvaise fortune, qui brisa sa carrière, fut fatale à un autre Belge, partisan de son averroïsme, Bernier de Nivelles, dont on sait peu de chose. Chanoine de S. Martin de Liège, tout comme Siger de Brabant, il aurait été, comme lui, suspecté d'hérésie et cité au tribunal de l'inquisiteur, mais la sentence le frappa avec moins de rigueur.

Le turbulent chef de parti, Siger de Brabant, est aussi un professeur remarquable, et il revendique hautement

[1]) V. p. 72 et suiv. — [2]) Le continuateur brabançon de la chronique de Martin de Troppau dit qu'il mourut par le glaive, assassiné par son « clericus » : a clerico suo quasi dementi perfossus periit. *Monumenta Germaniae histor.*, t. 24. Cf. BAEUMKER, *Arch. fur Gesch. d. philos.*, 1899, p. 74.

Frontispice du *Boèce* de Louis de Bruges. Miniature du manuscrit néerlandais 1 de la Bibliothèque nationale de Paris (XIVe s.).

le caractère antiscolastique et oppositionnel de sa philosophie : c'est à ce titre qu'il nous intéresse. Il se pose en adversaire des personnages importants que sont Albert le Grand et Thomas d'Aquin, *contra praecipuos viros Albertum et Thomam*, et les accuse de dénaturer Aristote. Bien plus, l'œuvre capitale de Siger, le traité de l'âme *(de anima intellectiva)*[1]) a directement inspiré l'opuscule de Thomas sur l'unité de l'intelligence à l'encontre des averroïstes *(de unitate intellectus contra averroïstas)*. Ces deux écrits, composés vers 1270, dans une des périodes les plus fiévreuses de la discussion, nous font assister à un duel de deux maîtres en renom.

Mais, à voir l'acharnement de la lutte, on se rend aisément compte que les deux champions sont les *representative men* de deux systèmes irréductibles, et que l'enjeu de la lutte est toute une philosophie.

En effet, on trouve dans l'ensemble des écrits de Siger, un vigoureux plaidoyer en faveur des doctrines fondamentales de l'averroïsme.

Et d'abord, le monisme de l'intellect humain : Si le corps de chaque homme est vivifié par une âme végétative-sensible, qui lui appartient en propre, il n'existe qu'*une* âme intellectuelle pour tous les hommes, séparée des corps humains, et qui vient temporairement s'unir aux organismes pour y accomplir l'acte de penser. En

[1]) On possède encore de Siger les traités suivants : 1) *Quaestiones logicales*. 2) *Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal nullo homine existente*, 3) *Impossibilia*, 4) *Quaestiones naturales*, 5) *De aeternitate mundi*. — L'ensemble de ces œuvres est publié, en deuxième édition, par MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. VII des Philosophes Belges, Louvain 1901. Du même, une magistrale étude sur *Siger de Brabant*. T. VI des Philosophes Belges. Deuxième édition (pour paraître en 1910).

cette âme unique, nous apprend Siger, vit l'essence de la race : l'homme meurt, l'humanité est immortelle. Entre toutes, la théorie du monopsychisme humain révolte le plus les docteurs scolastiques : n'entraîne-t-elle pas l'union purement extérieure de l'âme rationnelle et du corps ; ne compromet-elle pas la personnalité et l'immortalité personnelle ? Si l'averroïsme à raison, c'en est fait de toute la psychologie scolastique.

Aussi bien, continue Siger, la question de savoir s'il y a une vie future n'a pas de sens ; car à tous ses degrés le monde est marqué au sceau de l'éternité. Ni les espèces naturelles, où les individus naissent par génération, ni les êtres immatériels ne peuvent avoir de commencement ou de fin. — S'il en est ainsi, que devient le système scolastique sur la responsabilité morale, la vie future, la récompense et la peine ? Le monde est un produit éternel et nécessaire, et Dieu se désintéresse de le gouverner : n'est-ce pas toute la théodicée scolastique qui est ébranlée ?

Il est intéressant de constater que, pour mettre à l'abri ses croyances religieuses, Siger de Brabant invoque la célèbre théorie des deux vérités : « ce qui est vrai en philosophie peut être faux en religion et réciproquement ». Cette formule, invoquée par tous les averroïstes latins, et qui revient sans cesse sur les lèvres du philosophe brabançon, est peut-être un des plus curieux produits de cette mentalité médiévale, qui place au-dessus de tout le souci de l'orthodoxie. Siger de Brabant, comme les autres averroïstes latins, veut à tout prix, rester catholique et croyant, et, pour éviter que sa croyance ne contredise sa philosophie, il soustrait à l'empire du principe de contradiction le rapport qui unit l'une à l'autre. Son état d'âme véritable est-il fait de comédie ou de sincérité ? Il est

difficile de le dire. Quoi qu'il en soit, le procédé a été, de la part de Thomas d'Aquin, l'objet de sévères mais justes critiques ; le ton de ses réfutations, lorsqu'il revendique l'imprescriptible accord du vrai avec le vrai, ou les droits absolus du principe de contradiction, s'élève à un degré de véhémence qu'on ne rencontre pas ailleurs dans les œuvres du grand scolastique.

Ajoutez à tout cela que les partisans de l'averroïsme présentaient leurs doctrines comme l'authentique interprétation d'Aristote, et traitaient d'imposture toute autre exégèse. Est-il étonnant qu'ils aient soulevé contre eux des oppositions retentissantes, et que tous les groupes scolastiques se soient coalisés pour entraver leur influence?

Siger disparu de la scène universitaire, l'averroïsme vit son essor momentanément brisé, mais il reprit vigueur au XIVe et au XVe siècles.

On s'est perdu en conjectures sur le mobile qui a déterminé Dante, l'admirateur du thomisme, à placer, dans la bouche de Thomas d'Aquin, l'éloge de Siger de Brabant l'averroïste. Le poète ne louange-t-il que l'enseignement politique, en recourant à un mode de réhabilitation dont il est familier, et qui contiendrait une ironie amère[1]) ? Selon d'autres hypothèses, plus récentes, Dante s'est abandonné à des sympathies personnelles, et n'a jamais été assez répandu dans les controverses de savants pour prendre position en cette matière[2]) ; ou bien, il a personnifié en Siger de Brabant dont il ignorait les doctrines, un représentant de la philosophie

[1]) GASTON PARIS, *Siger de Brabant*, dans Revue politique et littéraire, 1881. — [2]) BAEUMKER, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, Munster, 1898, p. 97 et suiv.

d'Aristote, et celle-ci devait trouver sa place en Paradis, à l'endroit où on rencontre Siger [1]).

Siger de Brabant, Gilles de Lessines, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, ces quatre hommes ont dû se connaître et se coudoyer; leur activité scientifique représente une importante part dans le mouvement philosophique des trente dernières années du XIIIe siècle, c'est-à-dire d'une des périodes les plus brillantes de la grande Université médiévale.

§ 7. Henri Bate et quelques autres philosophes

Tous ceux qui s'en allèrent des principautés de Belgique prendre leurs grades à Paris, n'y furent point des professeurs de carrière. Après avoir fait les études du doctorat en théologie, Henri Bate, un Malinois trop peu connu [2]), et que ses belles relations dans le monde des intellectuels imposent à l'attention des historiens, revint dans sa ville natale, et y écrivit divers ouvrages, très curieux, qui nous livrent quelques renseignements sur sa personne et sur sa vie. C'est un nom bien flamand, Henri Bate, et lui-même le commente dans la dédicace de son *Speculum divinorum :* Je m'appelle Henri de Malines, en langage vulgaire *bate*, ce qui en latin signifie *profit* [3]). Ce théologien de Paris, dont on a fait bien à tort un

[1]) Mandonnet, *Siger de Brabant*, 1re édit., p. 293 et suiv. — [2]) Voir notre notice sur Henri Bate dans *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, nov. 1910. — [3]) « Henricus de Malinis, in vulgari cognominatus Bate quod est profectus in latino. » Lettre de Henri Bate à Guy d'Avesnes.



Incipit du *Speculum divinorum* de Henri Bate de Malines. Miniature représentant l'auteur dans sa chaire. Codex 271 de la Bibliothèque royale de Belgique.

chancelier de l'université [1]), est à la fois philologue, astronome et philosophe.

Des liens d'amitié l'unissent à Guillaume de Moerbeke : il le rencontra à Lyon, en 1274, l'année du concile [2]), et c'est à la demande du célèbre dominicain qu'il écrivit son *Astrolabe*, (magistralis compositio Astrolabii). L'œuvre fut rédigée à Malines, et terminée au cinquième jour des Ides d'octobre 1274. Le manuscrit où nous avons trouvé ce traité [3]), et qui fut écrit au cours de 1490, à Naples, par un Bruxellois, Arnold de Lushout, (de steccatis de bruxella), attribue au savant malinois une traduction de l'hébreu en latin du *liber de mundo vel saeculo* du juif Aben Ezra (Abraham Judaeus). Henri Bate connaissait donc l'hébreu, ce qui explique d'une part ses relations avec Guillaume de Moerbeke, le grand ami des langues anciennes, d'autre part sa profonde connaissance de la science astronomique des arabes et des juifs [4]).

L'œuvre capitale de Henri Bate, qui intéresse au premier chef l'histoire des idées philosophiques, est intitulée *Speculum divinorum et quorundam naturalium*. L'auteur se qualifie de maître en théologie de Paris, de chantre et chanoine de l'église de Liège, et il dédie le traité à son ancien élève, Guido de Hainaut, évêque d'Utrecht de 1301 à 1317, et frère de Jean II d'Avesnes, comte de Hainaut et de Hollande [5]). Ce livre, de longue

[1]) Stappaerts, *Biographie nationale*, t. I, p. 773. — [2]) Cf. p. 51. — [3]) *Bibl. nation.*, Paris, ms. lat. 10260. L'*Astrolabe* fut imprimé en 1485. La Bibliothèque royale de Belgique possède un exemplaire de l'incunable qui contient cet opuscule. Il suit le *liber de nativitatibus* d'Aben Ezra. — [4]) Henri Bate composa deux autres écrits astronomiques : un traité sur les défauts des tables alphonsines ; un autre *nativitas mag. Henrici Mechliniensis*. — [5]) Nous avons publié la lettre dédicace de Henri Bate, en annexe à la notice citée plus haut, d'après

haleine, est un des rares ouvrages de philosophie médiévale, qui soit un compendium de philosophie destiné à l'instruction privée d'un prince. Toutes les parties de la philosophie y sont traitées, conformément au programme de la faculté des arts de Paris ; mention est faite des maîtres contemporains, — de S. Thomas notamment — et le choix des questions discutées montre que l'auteur est versé dans les controverses passionnantes de la fin du siècle. Enfin, toute préoccupation théologique est absente de son livre : nouvelle preuve qu'il est en communion d'idées avec l'enseignement philosophique, tel qu'il était organisé dans la métropole française [1]). Nous espérons publier quelque jour les intéressantes dissertations de ce maître inconnu, et lui rendre dans les annales intellectuelles de la Belgique la place qui lui revient [2]).

Il est tout un groupe de personnages du XIIIe siècle qui, à des titres divers, relèvent de l'histoire de la philosophie belge, et dont l'on ne connaît pour ainsi dire que les noms : Jacques de Douai est de ce nombre. Auteur d'un traité de l'âme, *de anima*, il traite des problèmes de logique, de physique et de métaphysique. M. Hauréau, qui n'a vu dans la philosophie scolastique qu'une longue dispute sur les universaux [3]), cite de cet ouvrage quelques extraits [4]), d'où il appert que l'auteur souscrit

le codex 7500 de la Bibliothèque royale de Belgique et deux cod. de St-Omer. — [1]) En 1272, la majorité des maîtres ès arts promulgèrent la défense de discuter des matières théologiques dans les leçons de la faculté. *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 499. — [2]) Autres données de la vie de Henri Bate : il se serait retiré en 1319 à l'abbaye de Tongerloo, et aurait visité l'Espagne et le Nord de l'Afrique. Cf. De Theux, *Le chapitre de S. Lambert*, t. I, p. 339. — [3]) V. son *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vol., ouvrage vieilli et insuffisant. — [4]) Dans Histoire Littér. de France, t. 21, p. 157. Le *de anima*

au réalisme modéré[1]), c'est-à-dire à la doctrine commune du XIIIe siècle. Mais il conviendrait de compléter ces informations, et de relever les autres doctrines de J. de Douai.

Citons encore le cistercien François de Keyser, ou Caeser, né à Dixmude, mort en 1294, théologien de Paris, auteur de commentaires sur les sentences qui jouirent d'une certaine réputation à l'abbaye des Dunes[2]). Boniface de Bruxelles, écolâtre de Cologne, évêque de Lausanne et qui vint se retirer à l'abbaye de la Cambre où il mourut en 1258 ; les dominicains Guillaume de Tournai (mort en 1299), Gilbert van Eyen de Gand (mort en 1283), Baudouin de Maclix ou de Tournai[3]) (vers 1269), Jean Utenhove de Bruges[4]), (mort en 1296), le franciscain Guibert de Tournai passèrent tous par les écoles de Paris[5]), mais sont de moindre importance.

est contenu dans le n° 14698 ms. lat. Bib. nation. On connaît encore de J. de Douai un *Commentaire sur les premiers analytiques*. — [1]) Cf. p. 27. — [2]) Histoire Littér. de France, t. 21, pp. 301-302. — [3]) Histoire Littér. de France, t. 19, p. 423. — [4]) Histoire Littér. de France, t. 20, p. 498. — [5]) BUDINSZKY, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*. (Berlin 1876), p. 165 et suiv.

CHAPITRE III

Les personnalités philosophiques du XIVe siècle

I

Le XIVe siècle couvrit le sol de l'Occident d'innombrables cathédrales gothiques, mais un fait nouveau établit au détriment de ces grandes églises, qui surgissent en masse, une infériorité sur leurs aînées : le règne de la formule commence, ou, si on préfère, le règne de la doctrine. On construit par série, et suivant des canons. L'individualité de l'édifice, si puissante au XIIIe siècle, s'amoindrit, et avec elle fléchit l'originalité artistique.

Ainsi en est-il de la philosophie du XIVe siècle. Le manque d'originalité est le premier symptôme de son épuisement. Les écoles se multiplient, mais les esprits personnels se font rares. Au lieu de penser *par soi-même*, on pense *comme autrui*. En même temps, les doctrines s'altèrent, la langue se déforme, les barbarismes font leur apparition, l'orthographe latine se corrompt, et on voit apparaître les premiers travers didactiques, l'abus des cadres, des distinctions et sous-

distinctions. D'autre part, les études se relâchent à Paris; et la philosophie, qui a grandi avec l'université métropolitaine, subit les vicissitudes de son déclin. Les facultés écourtent les années d'étude, se prêtent aux intrigues et aux recommandations, et, par ces petits moyens, essaient d'enrayer la concurrence des nombreuses universités françaises et étrangères qui, lentement, minent son monopole séculaire. Ne voit-on pas des universités nouvelles annoncer en guise de réclame qu'elles autorisent le libre enseignement des 219 propositions proscrites par Etienne Tempier?

Le courant qui, au XIII[e] siècle, avait pour ainsi dire drainé à Paris tous les hommes désireux de philosopher, se fractionne au XIV[e] siècle, et, bien que nos nationaux se retrouvent de préférence à Paris, on en rencontre dans d'autres milieux scientifiques, en Allemagne et en Italie.

Les chefs d'écoles, suivis des neuf-dixièmes de ceux qui philosophent au XIV[e] siècle, sont au nombre de quatre : Thomas d'Aquin, Duns Scot, Guillaume d'Occam, Averroès. Thomisme, scotisme, occamisme, averroïsme sont les principaux modes de la spéculation, et l'histoire de la philosophie dans nos provinces continue à suivre le rythme général de la philosophie en Occident.

De puissantes corporations se joignent aux Dominicains, à partir du XIV[e] siècle, pour faire du thomisme leur philosophie officielle. Dans cette légion de disciples, un des plus marquants est Denys le Chartreux, de Ryckel lez S. Trond (1402-1471). Après des études préparatoires à Deventer, où il se lia d'amitié avec Nicolas Krebs, le futur cardinal de Cuse, il s'en alla à la nouvelle univer-

sité de Cologne (fondée en 1388), conquérir le titre de maître ès arts (1423); et lui-même apprend qu'il choisit pour dissertation doctorale l'étude de l'être et de l'essence *(de ente et essentia)*. A peine gradué, Denys se retira dans la Chartreuse de Ruremonde [1]. Ses commentaires sur les Sentences et sur le *de consolatione* de Boèce, la *Summa fidei catholicae*, le *Compendium philosophicum et theologicum*, le *Dialogion de fide catholica* [2] sont des productions philosophico-théologiques sobres et précises, où l'auteur a, de parti pris, évité les controverses subtiles qui encombraient la scolastique de son temps. Denys est un disciple fervent du thomisme ; on peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur la *Summa fidei orthodoxae* (L. I-III), que lui-même appelle *Medulla operum S. Thomae*, et dans laquelle il suit, pas à pas, les matières traitées par la Somme théologique de S. Thomas. Sur quelques points spéciaux cependant, il s'écarte de la doctrine thomiste. C'est ainsi que dans son commentaire du livre des Sentences, il avertit qu'il a changé d'opinion sur la question des rapports de l'essence et de l'existence, et qu'après avoir défendu la distinction réelle [3] dans sa thèse magistrale à Cologne, il l'a abandonnée ensuite [4].

Le franciscain Duns Scot, vers les années 1300, établit solidement une formule nouvelle de scolastique, qui fit rapidement la conquête de son ordre, et qui éclipsa pour

[1]) A. Mougel, *Dionysius der Karthaeuser* (1402-1471). *Sein Leben, sein Wirken, eine Neuausgabe seiner Werke*, Mulheim, 1898. — [2]) Les Chartreux ont entrepris une réimpression de ses œuvres; commencée en 1896, par Dom Baret, à la Chartreuse de Notre-Dame des Prés à Montreuil, elle a été poursuivie à Tournai. — — [3]) Cf. p. 112. — [4]) *In Sent.*, t. I, dist. VIII, q. 7.

trois siècles les conceptions moins bien éprouvées de S. Bonaventure et de l'ancienne scolastique. Le scotisme est une philosophie d'esprit péripatéticien, et qui se caractérise notamment par une tendance à multiplier dans l'être les éléments qui le constituent, quitte à sauvegarder son unité par de subtiles distinctions.

Jean de Tongres, franciscain, abbé de Vicogne vers 1303, est contemporain de Duns Scot, mais peut-être trop rapproché de lui pour suivre le nouveau sillage d'idées. Il commenta les *Sentences* de P. Lombard, et fit des questions quodlibétiques, dont le comte de Hainaut, Guillaume I, fit, paraît-il, de vifs éloges [1]).

On cite un autre franciscain tongrois, Jean Prischesius, qui enseigna à Paris vers 1311 [2]), mais on n'a pas de données sur sa doctrine. Peu de noms belges s'attachent à l'histoire du scotisme.

Par contre, la nouvelle forme de scolastique, introduite à Paris par Guillaume d'Occam, attira Jean Buridan de Béthune et Marsile d'Inghen.

Étrange et trop peu connue l'histoire de l'occamisme à l'Université de Paris. S'inspirant d'une pensée de réaction contre les « entités métaphysiques » dont les scotistes, plus encore que Duns Scot, peuplaient la philosophie, G. d'Occam simplifie à outrance la métaphysique et la psychologie, supprime la distinction de l'individuel et de l'universel, de l'intelligence et de la volonté, de l'âme et de ses facultés, et réduit à un jeu subjectif de

[1]) LAJARD, dans Hist. Litt. Franç. t. 27, p. 160. Si le renseignement était exact, il serait intéressant de noter que Guillaume est neveu de Guy d'Avesnes, élève de Henri Bate. — [2]) VAN MEENEN, *Histoire de la Philosophie en Belgique*, dans *Patria Belgica*, III, 121.

combinaisons conceptuelles, ce que les autres avaient tenu pour des éléments de réalité, indépendants de notre travail mental. G. d'Occam dépasse la mesure, et son abatage doctrinal atteint le thomisme tout autant que le scotisme.

Les nombreux adeptes que la nouveauté de son enseignement réunissait en rangs serrés autour du *Venerabilis inceptor* — c'est le nom qu'on lui réserva — développèrent les tendances dialectiques et subjectives de la doctrine : les dépouilles de la métaphysique servirent de parure à la logique, et alimentèrent de vaines discussions verbales, qui parfois dégénéraient en jeux de mots. En même temps, il s'en trouva qui introduisirent dans l'occamisme certaines notions étrangères, et, sous le couvert de son autorité, enseignèrent de dangereuses erreurs.

Ce qui explique les nombreuses interdictions qui frappèrent l'occamisme à Paris entre 1339 et 1346 [1]), et qui visaient avant tout ces écarts. C'est ce qui explique aussi que malgré cette situation de droit, créée par l'autorité, l'occamisme ne cessa de grandir en fait, et on comprend que des hommes comme J. Buridan, qui ne versa pas dans les égarements dont se rendaient coupables un groupe d'écervelés, put être à la fois recteur de l'université et leader de la doctrine occamiste.

C'est en effet le flamand J. Buridan de Bethune, qui est le porte drapeau des idées nouvelles pendant un quart de siècle, et il jouit à Paris d'une situation prépondérante. Il est faux que J. Buridan ait enseigné à l'Université de Vienne, fondée en 1365, et qu'il ait été chassé de Paris

[1]) *Chartul. Univ. Paris.*, II, 485, 506, 590 n.



Jean de Ruysbroec écrivant sur des tablettes de cire un de ses traités qu'un moine recopie sur parchemin.
Miniature du manuscrit n° 19295-97 de la Bibliothèque royale de Belgique.

avec Marsile d'Inghen. Ses rapports avec Jeanne de Navarre sont aussi du domaine de la légende [1]). Il mourut après 1350, laissant une *Summa de dialectica*, un *Compendium logicae*, et des commentaires sur la physique, la métaphysique, l'éthique d'Aristote, le traité de l'âme et les *Parva Naturalia* [2]).

C'est au problème de la liberté que Buridan consacre ses meilleures recherches. On sait qu'il est partisan du déterminisme psychologique. Tout bien, que l'intelligence nous propose, exerce sur le vouloir, indéterminé de sa nature, un attrait naturel, et si nous nous abandonnions à cette complaisance, *complacentia*, nous choisirions nécessairement entre deux biens celui qui nous apparaîtrait le meilleur. Mais la *liberté* que possède le vouloir lui permet de suspendre son choix, et d'imposer à la raison un nouvel examen des alternatives en présence. Notre détermination sera morale, si nous prenons pour norme de cette comparaison la fin de notre nature *(ordinatio finalis)*. Libre à la volonté de multiplier ses sursis ; mais, quand finalement elle aura accepté sans appel le jugement de la raison, elle choisira nécessairement le bien qui lui apparaîtra le meilleur : c'est là pour Buridan l'essence même de la liberté morale [3]). Pareille conclusion rappelle singulièrement la balance de Leibniz, et son impassibilité, quand deux poids la sollicitent de part et d'autre. On connaît l'histoire de l'âne, se laissant mourir de faim entre deux bottes de foin, de quantité et de qualité égales. Elle ne se rencontre pas dans les écrits de Buridan, et

[1]) *Chartul.*, II, p. 646, n. — [2]) Judocus Badius édita la métaphysique en 1518. — [3]) Nous ne parlons pas de la volition nécessaire du bien en général, que Buridan explique comme les thomistes. Cfr. p. 110.

ce sont sans doute les contemporains qui l'ont imaginée, afin de ridiculiser la théorie. Peut-être aussi Buridan s'en est-il servi dans ses leçons orales, pour montrer la différence entre l'acte libre de l'homme et l'acte nécessité de la bête : tandis que l'animal obéit fatalement à l'inclination la plus forte, et ne peut sortir d'indécision, si on suppose son appétit sensible au point mort entre deux biens égaux, l'homme trouve dans la réflexion le moyen de découvrir, finalement, le bien le meilleur, et de s'y rallier.

Après Buridan, c'est Marsile d'Inghen (duché de Gueldre), qui tient la tête du mouvement occamiste. Si nombreux étaient les auditeurs qui accouraient à ses leçons, quand il était *magister regens* dans la Faculté des arts de Paris, qu'on dut prévoir le cas où ses locaux seraient insuffisants pour les recevoir [1]). Recteur en 1367 et 1371, il intervint dans toutes les affaires importantes de l'Université, et notamment dans celles du schisme. La situation troublée de l'Université inspira peut-être son départ de Paris (vers 1379). Il se rendit à Heidelberg, où il devint l'âme de la jeune Université, et introduisit l'occamisme. Il fut son premier recteur en 1386. Ses *questiones supra IV lib. Sentent.* constituent son principal ouvrage [2]).

C'est toujours l'averroïsme qui, au XIVe siècle, demeure la philosophie rivale de la scolastique, et bien qu'il circule des listes d'erreurs dont on essaie de purger l'en-

[1]) *Chartul.*, III, 93, 555 ; *Auctarium Chartul.*, etc., I, p. XXXIII. — [2]) Il a laissé, en outre, des *Abreviationes* de la Physique qui constituent un vrai manuel, et des *Questiones* sur la Physique.

seignement des écoles, les doctrines averroïstes se perpétuent. Le continuateur de Siger de Brabant, au début du XIVe siècle, est Jean de Jandun (de Genduno, de Ganduno). Un doute a plané sur l'identité du philosophe qui fut le régent incontesté de l'averroïsme. On a longtemps confondu Jean de Jandun, maître ès arts et en théologie, auteur d'écrits politiques retentissants [1]), que ses idées avancées forcèrent à chercher refuge à la cour de Louis de Bavière — avec Jean de Gand (de Gandavo) un paisible théologien de Paris, curé de Kieldrecht et chanoine de Paris. En 1303, Jean de Gand enseigne la théologie à Paris, tandis qu'en 1316 Jean de Jandun n'a pas encore franchi la maîtrise. Il paraît certain que c'est à Jean de Jandun et non à Jean de Gand qu'il faut attribuer les commentaires averroïstes, écrits avec énergie, mais sans prétention d'originalité, par quelqu'un qui se glorifie d'être « le singe d'Aristote et d'Averroës » [2]).

II

Une place à part revient aux compilations logiques de Siger de Courtrai, les matières dont il s'occupe le rangeant en dehors des partis philosophiques qu'on vient de signaler. Siger de Courtrai, qu'on a souvent identifié avec Siger de Brabant [3]), porte le titre de maître ès arts en 1309, et puisqu'on exigeait de ceux qui revêtaient la maîtrise, un minimum d'âge de 21 ans, sa naissance ne

[1]) *De Laudibus Parisius* et *Defensor pacis.* — [2]) Comment. sur la *Métaphysique.* (Venise, 1525), fol. 84. — [3]) Voir tous les éléments de la question dans MANDONNET, *Siger de Brabant,* chap. III. Le pseudo Siger de Brabant.

peut être postérieure à 1288. Dès 1308, il jouit du bénéfice attaché au titre de doyen de la collégiale de Courtrai. Vers 1310 il devient compagnon de la Sorbonne où il remplit, en 1315, les fonctions de procureur [1]), et cette même année il porte le titre de maître en théologie. Dans la suite, Siger quitta Paris [2]). On sait qu'il mourut le 30 mai 1341 et qu'il légua à la Sorbonne huit volumes contenant les œuvres de S. Thomas [3]).

Bien qu'il fût docteur en théologie, Siger de Courtrai n'a laissé que des traités de logique, faits pour l'usage scolaire : *ars priorum ; de modis significandi ;* des *fallaciae* et un exercice dialectique *album potest esse nigrum* [4]). Ces traités donnent une idée exacte de l'enseignement de la logique au début du XIVe siècle, et l'auteur fait une grande place à la grammaire spéculative, qui est en réalité une partie de la philosophie du langage. C'est là un des côtés les plus attrayants de son œuvre. Les opuscules de Siger de Courtrai méritent d'être étudiés de plus près [5]) ; ils sont conçus dans l'esprit de la grande tradition du XIIIe siècle, qui fait de la dialectique un préambule de la philosophie ; et ils sont indemnes des influences délétères que l'occamisme ne tarda pas à exercer.

On cite d'autres belges qui auraient joué un rôle dans l'histoire des idées philosophiques au XIVe siècle. Henri

[1]) DELISLE, *op. cit.*, t. II, p. 173-174. — [2]) Voir divers documents le concernant dans E. MUSSELY et E. MOLITOR, *Cartulaire de l'ancienne église collégiale de N. Dame à Courtrai*, Gand, 1880. — [3]) DELISLE, *op. cit.* — [4]) Voir une notice de A. NIGLIS, *Siger von Courtrai*, Fribourg (Brisgau), 1903. — [5]) Un de nos élèves prépare une édition des traités de Siger. Ils formeront un volume des « Philosophes Belges ».

de Bruxelles, moine d'Affighem, à la fois mathématicien, computiste et philosophe (mort vers 1313) a laissé des *Quodlibet* et des commentaires d'Aristote [1]). A Gilles de Gand, chanoine de S. Martin à Louvain, vers 1350, on attribue de nombreux ouvrages de philosophie aujourd'hui perdus [2]). Le carmélite Jacques de Bruges aurait écrit à Paris un traité *de impassibilitate animae* et un autre *de motu intellectus* [3]). Un autre carmélite, Jean de Schoonhoven, jouit d'un grand renom à la fin du XIVe siècle. Son homonyme, au couvent de Groenendael, est plus connu, pour avoir pris la défense de Ruysbroeck contre Gerson. De tous ces hommes on connaît peu de choses ; des travaux monographiques pourront seuls fixer le sens et la valeur de leurs doctrines.

III

Nous avons nommé Ruysbroeck l'Admirable (1294-1380). Il n'est pas possible de traiter du mouvement des idées au XIVe siècle, sans signaler la brillante éclosion du mysticisme sur le sol de nos provinces.

En réalité, la mystique de Jean Ruysbroeck n'appar-

[1]) HAUREAU, *Hist. Littér. France*, t. 18, p. 108. Pas confondre avec un autre Henri de Bruxelles qui devint recteur de l'université de Paris. DENIFLE, *Chart. Univ. Paris*, t. II, p. 37, 179. — [2]) VARENBERG, *Biographie nation.* ; FABRICIUS, *Bibl. latina mediae et inf. aetatis*, I, 22. Pas confondre ce Gilles de Gand avec Gilles de Gand, membre de la Sorbonne, cité p. 60. Le catalogue des ms. de la Bibl. royale de Belgique (t. IV, p. 355), mentionne des *Quodlibeta* d'Aegidius Gaudavensis. Rien ne prouve que cet Aegidius (il n'est pas autrement désigné dans le ms.) est Gilles de Gand. Les œuvres suivantes d'un *Gandensis*, sont de Henri de Gand. — [3]) FOPPENS, *Bibliotheca Belgica*, I, 505, et C. DE VILLIERS, *Bibliotheca carmel.*, (1752), t. I, 679.

tient pas à l'histoire de la philosophie en Belgique, mais à celle de la théologie ; car la mystique catholique est un département de la *théologie*, et c'est ce qui nous dispense d'en traiter longuement.

De quoi s'agit-il, en effet, dans la description souvent passionnée de ces voies mystiques qui mènent l'âme à Dieu, et établissent « l'union fertile et directe de la créature et du Créateur » ? D'une « contemplation superessentielle de la Trinité, d'un sentir impossible à dénommer », qui dépasse les forces de la nature, et est le fruit suave de la grâce divine. Or, le Dieu de la *philosophie* médiévale n'est accessible à l'intelligence que par l'intermédiaire du monde sensible [1]) ; l'idéologie scolastique le déclare réfractaire à une prise de possession directe. La vision et l'amour *directs* de Dieu, idéal de la mystique, sont donc des phénomènes placés *par delà* l'étude philosophique. Ruysbroeck, qui n'écrivit aucun ouvrage de pure philosophie, et ne fut jamais qu'un théologien mystique, décrit en termes merveilleux ces ravissements de l'âme inconnus à la philosophie. « Vois, voici que paraît une lumière intellectuelle, que ni le sens, *ni la raison*, ni la nature, ni l'analyse la plus aiguisée ne peut comprendre » [2]). D'abord chapelain de Ste-Gudule, Ruysbroeck se retira plus tard, en plein cœur de la forêt de Soignes, à Groenendael, où il fonda une abbaye. Il vécut dans l'intimité des beaux arbres séculaires, en communion avec la grande vie, dont le rayonnement

[1]) Cf. p. 99. — [2]) *Noces spirituelles*, L. II, ch. 19. M. l'abbé Cuylits qui cite ce passage, dans une belle conférence sur Ruysbroeck (publiée par l'*Emulation*, Bruxelles, avril et mai 1909) a tort d'écrire : « le mysticisme est quelque chose de plus qu'une poésie tremblotante et verbale, il est une *philosophie* profonde et innée ». Lui-même réfute sa propre thèse dans la suite de sa conférence.

facilitait son commerce d'âme avec le Créateur. Mais jamais, dans ses élans de tendresse divine, l'auteur des *Noces spirituelles* ne commit la faute d'identifier le fini et l'infini. Gerson l'accuse injustement de panthéisme, et certains historiens-littérateurs, qui ont réédité ces jugements, n'ont pas compris le mystique brabançon. En vérité, il ne cessa jamais de guerroyer contre le faux mysticisme panthéiste, propagé dans le peuple par des sectes puissantes. Il combattit les Porrettistes du Hainaut, et en Brabant les adeptes de la Blommardine, une visionnaire étrange qui répandait à Bruxelles les doctrines des « frères du Libre-Esprit ».

Jean Ruysbroeck est la gloire la plus pure du mysticisme en Belgique. Non seulement on vient de toutes parts recueillir ses paroles, mais il est en relation avec Tauler et Suso ; il inspire Gerard de Groot, le fondateur des « Frères de la vie commune ». A lui se rattache l'intense mouvement de mystique pratique qui, dans nos provinces, travaille les couches populaires aux XIVe et XVe siècles [1]).

[1]) V. AUGER, *Étude sur les mystiques des Pays-Bas*, (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique, 1892).

DEUXIÈME PARTIE

Depuis l'érection de l'Université de Louvain jusqu'à la Révolution française

CHAPITRE I

Les agitations philosophiques des XVe et XVIe siècles

§ 1. LES CENTRES DE L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

I

La création d'une université autochtone à Louvain, en 1425, fait époque dans cette histoire. Le mouvement scientifique qui, depuis plusieurs siècles se répandait à l'étranger, reflua vers le sol patrial, et le groupement de tous les hommes d'étude autour d'un même centre contribua puissamment à la formation de l'âme nationale. La dynastie Bourguignonne avait conféré au pays les attributs fondamentaux de la vie politique : l'université brabançonne devint le foyer de sa vie intellectuelle, et d'une culture progressivement autonome.

Le 9 décembre 1425, cédant aux requêtes du duc Jean IV et des autorités de la ville de Louvain, le pape Martin V signa la bulle d'érection d'un *studium generale* à Louvain ; et Guillaume Neeffs, écolâtre de

S. Pierre, déjà désigné comme premier recteur par le pape, apporta le précieux document à Louvain, le 25 avril 1426.

Longtemps égarées sur le chemin de l'oubli, les antiques lettres de noblesse de l'Alma Mater belge viennent d'être retrouvées, et un généreux donateur [1]) les restitua à l'université moderne, qui hérita du nom et des traditions de son illustre devancière.

Plein d'enthousiasme, le duc de Brabant annonça le joyeux événement (18 août 1426) aux autorités civiles et laïques du pays et à des hauts personnages de l'étranger, et faisant un chaleureux appel à la jeunesse, fixa au 2 octobre suivant, l'ouverture solennelle des cours. Le pays répondit à l'invitation, et les étudiants affluèrent. Presqu'aussitôt se perdit l'habitude de prendre en masse le chemin de l'étranger.

Ce fut surtout vrai à partir de 1431, quand on adjoignit une faculté de théologie aux trois facultés des arts, de médecine, de droit civil et canon. Martin V, se conformant à un usage assez suivi, avait formellement réservé l'enseignement de la théologie. Eugène IV, son successeur, consentit à parfaire son œuvre. Dès ce jour Louvain n'avait plus rien à envier à Paris.

L'Université calqua son organisation sur celle de la métropole française [2]), qui lui fournit d'ailleurs plusieurs professeurs. La philosophie est domiciliée de droit dans la faculté des arts qui demeura toujours la plus importante, mais on s'en occupe aussi chez les théologiens, les juristes et même chez les médecins. En 1436, les « artistes » sont divisés en quatre Nations : Flandre, France, Hol-

[1]) S. G. Mgr l'évêque de Bois-le-Duc. — [2]) Cf. p. 51 et suiv.



APVD MICHAELEM HAYE prope prædicatores hybernos

Frontispice des cahiers de la Pédagogie du château à Louvain.
Cours de Van Goirle, 1683.
Manuscrit nº 29107 de la Bibliothèque royale de Belgique.

lande (appelée aussi Allemagne), Brabant[1]), la nation de Brabant comprenant, outre les étudiants brabançons, tous ceux qui ne sont pas incorporés dans une des trois autres. Or la matricule des premières années prouve l'attirance que Louvain exerça aussitôt sur les étrangers. Il en vient de tous les pays d'Europe ; et de vastes courants qui se dirigeaient jusque-là sur Paris ou Bologne, se déversent désormais dans la cité brabançonne [2]). Quatre pédagogies (le Faucon érigé en 1428, le Porc et Lys en 1430, le château en 1456), en même temps qu'elles hébergent les étudiants en arts, monopolisent l'enseignement de la philosophie [3]). On enseigne, en chacune d'elles, la logique, la physique et la métaphysique, et chacune d'elles confère la direction des études à deux professeurs primaires et deux professeurs secondaires. Seul, le cours de philosophie morale était commun à tous les élèves de la faculté. Plus tard des concours, restés célèbres, s'organisent entre les étudiants des quatre instituts philosophiques. Celui qui est classé premier, le *primus*, est fêté à l'égal d'un triomphateur ; des diplômes artistiques attestent ses succès ; on frappe

[1]) VALERIUS ANDREAS, *Fasti Academici studii generalis Lovaniensis*, Louvain 1650, p. 240. Sur les origines de l'Université, v. REUSENS, *Actes ou procès-verbaux des séances tenues par le Conseil de l'Univ. de Louvain*, et *Matricule de l'Univ. de Louvain*, I (1426-1453). Bruxelles 1903, et de nombreuses études parues dans les *Analectes pour servir l'histoire ecclésiastique* et les *Annuaires de l'Université de Louvain*. — [2]) On trouve des noms allemands, français et italiens dès 1426, des écossais en 1427, des suédois en 1429, des portugais en 1430, des suisses en 1441, des danois en 1444, des espagnols en 1445, des livoniens en 1447, des anglais en 1449. REUSENS, *op. cit.*, Cf. l'intéressante étude de M. J. WILS, *Les étudiants des régions comprises dans la nation germanique à l'Université de Louvain*. T. I. Louvain 1909. — [3]) Les groupements en nations et en pédagogie s'inspirent de principes différents.

des médailles à son effigie ; et l'établissement qui l'a formé se réclame bruyamment de sa supériorité. La dialectique fait la célébrité de l'enseignement des arts, et à la fin du xve siècle, Louvain soutient, à ce point de vue, le parallèle avec Paris [1]).

Les théologiens des xve et xvie siècles ne renoncèrent pas à faire des incursions profondes en philosophie, et leurs œuvres foisonnent de discussions philosophiques. Au xve siècle, ce sont les *Sentences* du Lombard qui servent de manuel classique. Mais cet ouvrage, remarquable pour son siècle, avait vieilli de trois cents ans, et était devenu visiblement démodé. On le remplaça par la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, en 1596, la même année où fut érigée, en faveur de Malderus, une seconde chaire de théologie [2]). En même temps les méthodes s'élargissent ; les œuvres théologiques de ce temps ne sont pas de purs commentaires, mais des expositions indépendantes où il y a place pour des questions nouvelles. Témoins, les ouvrages de nos compatriotes Guillaume Mercier (1572-1639) et Jean Wiggers (1571-1639) auxquels « le nom de traités conviendrait bien mieux que celui trop modeste de commentaires » [3]).

[1]) « Vous dites que, si les théologiens de Louvain et de Paris n'étaient pas dialecticiens, il arriverait que la dialectique serait exilée du monde entier ». Lettre de Thomas Morus, à Dorpius, en 1515, citée par Nève, *La renaissance des lettres en Belgique*, 1890, p. 132. — [2]) V. Brants, *La création de la chaire de théologie scolastique et la nomination de Malderus à l'Université en 1596* ; (Anal. pour servir à l'hist. ecclés. de Belgique, t. 34, 1908) ; H. De Jongh, *Deux lettres se rapportant à la substitution de la Somme de S. Thomas aux Sentences de P. Lombard, dans l'enseignement de la théologie à Louvain en 1596*, (t. 34, 1908). Le fait n'est pas propre à Louvain. La même substitution se produit dans les autres universités de 1517 à 1660. — [3]) Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*. (Mém. cour. par l'Académie de Belgique), 1886, p. 15.

En outre, des personnalités médicales s'intéressent aux discussions philosophiques, et, dans la lutte de l'aristotélisme et du cartésianisme, ce sont des médecins que nous trouverons au premier plan. Il en est, comme Guillaume Philippi, qui professaient à la fois dans les deux facultés de médecine et des arts, et le même fait se rencontre à Douai, Leyde, Utrecht, Deventer.

Quant aux juristes, leur rôle dans l'histoire philosophique est d'un autre ordre. Ils n'interviennent pas dans les discussions qui mettent aux prises artistes, théologiens et médecins, mais travaillent, dans un département spécial, à la constitution d'une discipline nouvelle : le droit naturel.

II

Louvain ne garda pas le monopole de l'enseignement supérieur dans les provinces belges. Malgré ses efforts jaloux pour étouffer ses rivales au berceau, l'*Alma Mater* ne put empêcher l'avènement de l'Université de Douai, et elle fut non moins impuissante à enrayer le développement des collèges des Jésuites.

Depuis les traités de Madrid (1526) et de Cambrai (1529), les provinces wallonnes étaient définitivement unies aux Pays-Bas. Pour éviter à la jeunesse parlant français de devoir aller soit à Louvain, ville flamande, soit à Paris, ville lointaine et de pays ennemi, on songea à ériger à Douai une seconde université. Dès la première supplique que firent les échevins de Douai, en 1530, à la cour de Charles-Quint à Bruxelles, l'opposition de Louvain éclata. Et quand le sieur Themsicke, commissionné

par l'Empereur aux fins d'enquête, arriva à Douai, il s'y rencontra avec le syndic de l'Université de Louvain et le secrétaire de cette ville, délégués par l'*Alma Mater*. Gênés par ces hôtes importuns, les Douaisiens les reçurent sans zèle ; et si on consentit à leur montrer les monuments de la ville, on ne consentit pas à leur faire voir « l'intérieur des forts et le secret des souterrains » [1]).

Les intrigues de l'*Alma Mater* continuèrent en sourdine pendant plus de vingt ans. Ce ne fut que le 31 juillet 1559 que le pape Paul IV dressa un bref en vue de la création de l'Université de Douai, et celle-ci fut érigée par les lettres patentes de Philippe II en 1562. L'Académie louvaniste protesta. Mais Philippe II voyait dans la multiplication des centres d'instruction un moyen de maintenir l'unité du catholicisme vis-à-vis du protestantisme envahissant, et il passa outre.

L'organisation de l'université de Douai rappelle fidèlement celle de Louvain, à qui elle demanda ses premiers professeurs [2]). On y trouve les mêmes facultés et, dans une certaine mesure, l'écho des mêmes luttes et des mêmes dissensions.

La Faculté de théologie, composée de cinq professeurs, domine en souveraine. Elle est en quelque sorte la raison d'être de l'université, « disons même l'université entière » [3]). On y enseigne la théologie scolastique, la dogmatique et la morale. Une décision de Philippe II

[1]) LÉON LEGRAND, *L'Université de Douai* (Douai, Crépin, 1887), p. 9. Voir l'excellent ouvrage de M. GEORGES CARDON, *La fondation de Douai*, Paris, 1892. — [2]) Tels Vendeville, un des fondateurs de l'université, Jean Ramus, Boetius Epo (droit), Adrien Rodius (médecine). CARDON, *op. cit.*, p. 187. — [3]) CARDON, *op. cit.*, p. 187.

ordonne de se servir de la *Somme* de S.Thomas. L'enseignement de la faculté des arts est concentré dans deux collèges : le collège du Roy et le collège d'Anchin, ce dernier dirigé par les Jésuites.

Parmi les *gens fort excellens* que s'attache la faculté de théologie, citons l'anglais Richard Smith, d'abord professeur à Oxford et à Louvain ; François Richardot, qui devint archevêque d'Arras ; le dominicain Adrien de Lattre ; Galenus (1528-1573) de Westcapelle (Walcheren), sorti de Louvain et ancien professeur à Augsbourg ; Bossemius qui s'éleva contre les doctrines de Lessius ; Jean Rubus ou du Buisson de Villers (mort en 1595) venu du collège du Porc, auteur d'une traduction latine de l'*Organon* qui longtemps resta classique à Douai et reçut diverses éditions [1]) ; Guillaume Allen et Thomas Stapleton, vers 1570, deux épaves de la persécution d'Élisabeth [2]) ; Guillaume Van Est (Estius) d'Utrecht, ancien professeur au collège du Faucon, et qui fut, en 1597, chancelier de l'Université. Ce dernier collabora à l'édition louvaniste de S. Augustin, et laissa un commentaire sur les *Sentences*, dont ses contemporains font le plus grand éloge [3]).

[1]) *Aristotelis Organum universum una cum Porphyriis Isagoge, interprete Joanne Rubo Hannonio* (Douai, 1564). Autre édition à Cologne, en 1592. Paquot, *op. cit.*, III. 302 ; Cardon, *op. cit.*, 332. — [2]) Sur Richardot, Stapleton, Sylvius, et d'autres théologiens de Douai, v. des monographies de MM. Bouquillon et Leuridan dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1879-1906. — [3]) Maintes fois l'académie de Douai fit des démarches pour s'attacher les grands théologiens louvanistes, mais l'*Alma Mater* savait les retenir, en leur conférant de précieux avantages. Quand Cornelius Jansenius reçut des sollicitations du magistrat de Douai, il répondit que des liens étroits le retenaient à Louvain, et tout en remerciant l'autorité de l'honneur qu'elle lui faisait, il lui recommanda de faire le silence autour de son refus. Cardon, *op. cit.*, 319.

Les provinces du sud avaient déjà deux universités, quand les provinces du nord obtinrent leur premier grand centre d'enseignement supérieur. L'Université de Leyde fut fondée en 1575, quinze ans après celle de Douai, et elle ne tarda pas à s'affirmer. Son érection coïncida avec une décision des États Généraux de 1577, reconnaissant à chacun la liberté d'étudier et de prendre ses grades en telle université qu'il voudrait. Pareille mesure contribua à détourner de Louvain une partie du mouvement d'études, en même temps qu'elle encourageait la création de nouvelles universités. Le XVIe siècle fut pour les Pays-Bas protestants une ère d'intense culture. La Renaissance littéraire y sortit ses effets, avant de fleurir en Belgique, et précéda l'apparition des universités. Celles-ci se multiplient rapidement à partir de la fin du XVIe siècle. Après Leyde, Franeker eut son université en 1589, Utrecht en 1636, Hardewyck en 1647, Groningue en 1614. Elles gagnent en importance avec le cartésianisme qu'elles abritèrent, ainsi qu'on verra au suivant chapitre.

III

Enfin, il importe, pour dresser un tableau complet des établissements qui pesèrent sur les destinées de la philosophie, de signaler de nombreux instituts ecclésiastiques ou religieux disséminés dans le pays : des séminaires diocésains, des maisons d'études appartenant aux Dominicains, aux Franciscains, aux Augustins, aux Carmes, mais surtout aux Jésuites.

Dès l'érection de leur ordre, les Jésuites prirent une

large part au mouvement des idées. L'Espagne, au XVIe siècle, fut le théâtre d'une éclatante, mais éphémère restauration de la philosophie scolastique, dont les principaux ouvriers étaient des jésuites : il suffira de citer les glorieux noms de François de Tolète, Vasquez, Suarez.

Aux Pays-Bas, les Jésuites se mêlèrent aussitôt à la vie intellectuelle, et ils eurent par là même des rapports nombreux avec les facultés universitaires. Une phalange de philosophes brille dans leurs nombreux collèges, et bien que leur renommée ne soit pas comparable à celle de leurs frères d'Espagne, leur action se propagea en larges ondes dans tous les milieux scientifiques du pays.

On peut dire, en général, que les Jésuites se sont abrités, en philosophie, derrière un éclectisme prudent. Partisans d'Aristote, leur aristotélisme n'est pas intransigeant, et ils ne sont hostiles ni à l'humanisme du XVIe siècle, ni au cartésianisme, ni aux découvertes scientifiques du XVIIe siècle, — on en verra la preuve plus loin.

S. Ignace travailla lui-même à consolider les positions de son ordre dans les Pays-Bas, et il obtint de Philippe II, en 1556, les lettres patentes, y autorisant, sous certaines réserves, l'établissement de la Compagnie. Louvain fut un de leurs premiers établissements. De là ils rayonnèrent et s'étendirent sur tous les Pays-Bas et la principauté de Liège. Du premier jour, des rivalités surgirent entre les Jésuites de Louvain et l'Université, et elles se prolongèrent. Toutes ont pour objet le monopole de l'enseignement, que les Jésuites essayèrent d'entamer à leur profit. L'Université résista à toutes les tentatives, et, plus heureuse que son aînée de Paris, qui avait dû s'ouvrir aux Dominicains et aux Franciscains, elle réussit à sauvegarder son privilège.

De part et d'autre on enseignait la théologie : le heurt des doctrines et des hommes était inévitable, et il remplit une des pages les plus intéressantes de l'histoire des idées au XVIe siècle. Citons pour mémoire, et sans nous y arrêter, le conflit célèbre de Baïus, de la faculté de théologie de Louvain, et du P. Bellarmin, qui vint de Rome pour mener l'opposition contre le Baïanisme ; puis l'émoi que produisit l'enseignement du P. Lessius sur la matière de la grâce et de la prédestination. Ces grandes luttes doctrinales appartiennent à l'histoire de la théologie, et à ce titre sont placées en dehors de notre sujet. Les universités de France et d'Allemagne intervinrent dans le débat, et le pape Sixte V connut de l'affaire, sans arriver à la terminer. En 1640, quand Jansénius publia son *Augustinus*, la lutte recommença, s'amplifia, et s'apparenta aux controverses philosophiques du cartésianisme.

Lorsque en 1585, les Jésuites songèrent à ouvrir, dans leur collège de Louvain, un cours public de philosophie, la faculté des arts se souleva tout entière. Le Conseil de Brabant, à qui on en appela, donna raison aux Jésuites, par un décret transactionnel (11 août 1595) qui, tout en leur faisant droit, instituait au profit de l'Université un système de garanties. C'est ainsi que les rétributions à payer par ceux qui n'appartenaient pas à l'ordre devaient se percevoir au profit des pédagogies ; et professeurs et élèves restaient soumis à la discipline universitaire [1]). Mais la jalouse *Alma Mater* ne voulut pas de compromis. Elle porta plainte à Rome, et le cours des Jésuites qui s'était ouvert le 4 octobre 1595 se

[1]) JUSTE, *Histoire de l'instruction publique en Belgique* (Bruxelles, 1844), p. 106.



Diplôme sur soie offert au professeur Van Billoen,
à Louvain, en 1729.

referma six mois plus tard (mars 1596). Dans la suite, les Jésuites revinrent à la charge, mais sans succès. Jansénius fit si bien que l'autorité civile consacra à nouveau les privilèges de l'Université [1]).

Même à Liège, la compagnie eut à compter avec l'*Alma Mater*. Au témoignage de Paquot, leur premier collège dans la principauté fut fondé à Dinant, par Henri de Sommal *(Henricus Sommalius)*, de Dinant (vers 1534-1617), un compagnon bien connu de S. Ignace de Loyola, qu'on retrouve en 1570 au Collège d'Anchin à Douai [2]). En 1581, ils fondèrent une maison dans la cité des princes-évêques. On ne possède pas de renseignements sur les établissements liégeois où l'on enseignait à cette époque la philosophie et la théologie [3]). L'arrivée des Jésuites et, quelques années plus tard (1592), la création d'un séminaire furent le point de départ d'un revirement intellectuel. Au cours de théologie, professé jusque-là au séminaire, et qu'on venait de leur confier, les Jésuites essayèrent d'adjoindre, en 1598, un enseignement de dialectique qui répondait aux vœux de tous. Mais la Faculté des arts de Louvain y vit une dérogation à ses privilèges, et, bien que son monopole ne s'étendît pas au delà des États du duc de Brabant, elle fit si bien que le cours de philosophie fut supprimé, et que les leçons de théologie furent rétablies au Séminaire [4]).

[1]) Philippe IV, en 1624, défendit aux Pères de Louvain d'enseigner les branches réservées à la Faculté des arts. En 1678 et en 1683, Charles II étendit la défense à tous les ordres religieux et interdit en général l'admission des étrangers à leur enseignement philosophique. — [2]) Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces, etc.* (Louvain, 1768), t. II, p. 457. — [3]) Daris, *Histoire de la principauté de Liége pendant le XVIe siècle*, p. 85. — [4]) Daris, *op. cit.*, p. 619.

Un nouvel essai en 1613 échoua de même. La Faculté des arts s'adressa à l'archiduc, et celui-ci força la main aux Jésuites, en les menaçant de fermer le Collège qu'ils avaient à Douai [1]). Ils se consolèrent de leur échec quand, en 1613, surgit dans la ville de Liège un second Collège, le collège anglais, dont les destinées furent des plus glorieuses au XVIIe siècle.

A Douai, les Jésuites furent plus heureux dans leurs tentatives d'établissement, grâce à la protection que leur accordèrent Vendeville, un des fondateurs de l'Université et Jean Lentailleur, abbé d'Anchin ; et dès les premières années de l'université wallonne nous les trouvons à la tête du Collège d'Anchin, un des plus florissants dans les Pays-Bas. Ce ne fut pas sans appréhension que l'Université y autorisa l'enseignement de la philosophie, car cet enseignement devant être gratuit de par les statuts de l'ordre, on craignait que les étudiants ne désertassent le collège du Roi pour se porter vers le nouvel Institut. Ici aussi la Faculté des arts exigea un système de garanties, qui dans sa pensée devaient rendre la concurrence illusoire : les Pères ne pourraient devenir membres de la Faculté et, dans leur propre collège, la philosophie serait enseignée par des séculiers [2]). Mais en 1573, des incidents inattendus vinrent donner une forme aiguë aux rivalités, qui du premier jour éclatèrent entre la Faculté des arts et les Jésuites, et ceux-ci obtinrent de remplacer les professeurs séculiers par des professeurs de leur ordre [3]). Ils obtinrent même davantage en 1575, et firent admet-

[1]) Daris, *Histoire de la principauté de Liège pendant le XVIIe siècle*, t. I, pp. 324 et 334. — [2]) Cardon, *op. cit.*, p. 439. — [3]) V. les incidents chez Cardon, pp. 447 et suiv.

tre le principe de la gratuité de l'enseignement philosophique dans les autres collèges, l'université devant supporter toutes les charges. Dès ce jour, l'enseignement du collège d'Anchin prit une extension grandissante. Au début du XVIIe siècle il occupait quinze professeurs, dont quatre étaient attachés à la philosophie [1]). Les recteurs Maximilien de la Chapelle et François Coster de Malines, les professeurs de philosophie Jean Delahaye et Servius eurent au XVIe siècle leurs heures de célébrité.

§ 2. LE CONFLIT DE P. DE RIVO ET DE H. DE SOMEREN A LOUVAIN

Dès l'origine de l'Université de Louvain, la philosophie d'Aristote s'installe en maîtresse, et la faculté des arts impose son hégémonie. Cette dictature officielle du stagirite, qui fit donner aux scolastiques des trois derniers siècles le nom d'Aristotéliciens, tourna au despotisme, et par paresse d'esprit et routine on s'habitua à ne jurer que par le maître, même quand on l'abandonnait sur quelque point. Encore étudiait-on Aristote, moins dans le texte original, que dans des commentaires. C'est là une des principales lacunes de la méthode du temps, et une pratique qui a largement contribué à engourdir l'enseignement. La faculté désigne les commentaires les plus recommandables. Parmi eux on relève les noms d'Averroës, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome. Il faudra un siècle avant qu'on ne prenne l'initiative d'une édition de la philosophie naturelle d'Aristote [2]).

[1]) *Ibid.*, p. 467. — [2]) PAQUOT, *op. cit.*, t. III, p. 370.

Sous l'influence de l'école occamiste, qui finissait par envelopper comme d'une même atmosphère toutes les universités, les discussions logiques, et même purement verbales, prennent une place exagérée, et donnent aux manuels et aux cours un aspect rébarbatif. Le début du moyen âge était formaliste par défaut d'idées ; les xve et xvie siècles le deviennent par excès. La philosophie professée à Louvain se sut pas s'affranchir de ces entraves de l'occamisme, bien que dès 1427 la Faculté des arts exigeât de ses maîtres le serment de ne jamais enseigner les doctrines de Buridan, de Marsile, d'Ockam ou de leurs partisans [1]). Progressivement la pensée scolastique perd en vigueur ; elle devient de plus en plus lâche et routinière, tandis que grandissent et se fortifient les philosophies nouvelles.

La doctrine des aristotéliciens de la première heure ne témoigne d'aucune originalité : Heymeric de Campo (van de Velde), de Sonne, près Bois-le-Duc, qui fit ses études à Paris et enseigna la philosophie à Cologne avant d'entrer dans la Faculté de théologie de Louvain (de 1444 à 1460), publia trois traités sur la philosophie d'Albert le Grand contre celle des thomistes. Le titre seul de cette œuvre indique que son auteur est un controversiste de nuances. En effet, Albert le Grand et S. Thomas ont le même système philosophique, si l'on s'en tient aux grandes lignes. C'est à Cologne qu'il conçut l'idée de ses travaux. Le Collège S. Laurent, dont il avait été le régent, défendait les théories d'Albert le Grand, contre le Collège de la Montagne, qui professait le thomisme [2]).

[1]) MOLANUS, *Historiae Lovaniensium libri XVI*, éd. De Ram, I, 571. — [2]) Paquot cite du même auteur une série de vingt-neuf ouvrages inédits,



Le triomphe du collège du Porc.
Le Porc renverse le château, piétine le Lys et le Faucon. (Université de Louvain, 1778).

Jean Leyten de Hasselt, premier professeur de morale, laissa un commentaire sur l'*Éthique* d'Aristote [1]), ainsi que Henri Loen, premier régent au collège du Porc.

N'empêche que cette philosophie louvaniste du xve siècle, sans originalité, devint le point de départ d'une série d'incidents qui eurent leur retentissement en France, en Allemagne et en Italie. La jeune université était à peine constituée qu'un texte du *Perihermeneias* d'Aristote amorça une discussion des plus passionnées entre deux professeurs, qui ne tardèrent pas à se constituer en chefs de parti. Et on vit s'affirmer dans le corps professoral de l'*Alma Mater* des mœurs caractéristiques, dont son histoire nous fournira maint exemple : intrigues et animosités personnelles, délations à la Cour de Rome, appel au duc et aux autorités civiles, consultations près des universités sœurs, principalement de Paris et de Cologne. La guerre intestine sévit en plein vers les années 1465-1470, mais elle a des rétroacts qu'il serait trop long d'exposer ici par le détail.

Il s'agit de la vérité des propositions contingentes au futur, c'est-à-dire relatives à un fait qui peut arriver ou ne pas arriver, parce qu'il n'est pas la résultante déterminée d'antécédents donnés — tels sont les actes relevant de la liberté humaine. La proposition qui se prononce sur pareil fait est-elle vraie ou fausse ? Elle n'est ni vraie

parmi lesquels nous remarquons un *Compendium Ethicorum Aristotelis* et un commentaire des *Sentences* du Lombard. *Mémoires pour servir à l'hist. littér. des Pays-Bas* (1763-1770), I, 478. — Cf. BUDINSZKY, *op. cit.*, p. 170. — GOETHALS, *Lectures relatives à l'histoire des sciences, etc.*, t. I, p. 47. — [1]) PAQUOT, *op. cit.*, II, 487. Cf. VALÈRE ANDRÉ, *Fasti acad.*, pp. 35, 77, 246. Un exemplaire en est conservé à la Bibl. royale de Belgique, ms. n° 2915.

ni fausse, prétend Aristote [1]), car si elle était vraie, l'évènement affirmé arriverait nécessairement, ce qui détruirait sa contingence. Cette raison cache un sophisme: « Qu'actuellement nous ne puissions pas savoir si une proposition au futur se réalisera ou ne se réalisera pas, cela entraîne comme conséquence que nous ne savons pas si elle est vraie ou fausse, mais non pas qu'elle n'est ni vraie ni fausse » [2]), la vérité ou la fausseté étant fonction d'un évènement, qui dans l'avenir devra, ou se produire, ou ne pas se produire. La thèse d'Aristote fut bruyamment défendue par le brabançon Pierre de Rivo, dans sa dispute quodlibétique de 1465. Ce maître turbulent de la faculté des arts savait bien que des oppositions allaient surgir. Il ne s'agissait pas seulement d'une querelle de mots. La question comporte des applications théologiques, elle intéresse la prescience divine. « La doctrine de P. Rivo, écrit M. Laminne, ne s'accorde pas avec la foi catholique, car d'une prophétie on peut déduire l'événement par voie de conséquence nécessaire, et cependant la prophétie n'empêche pas la contingence de l'événement, puisqu'elle ne détruit pas la liberté. En outre, Dieu connaît les futurs contingents ; donc les propositions qui les expriment sont vraies. Enfin, nous devons croire les prophéties révélées au sujet d'événements contingents. On ne peut donc pas leur dénier la vérité » [3]). Au contraire, si elles n'étaient ni vraies ni fausses, comme le veut P. de Rivo, pourquoi ne pourrait-on pas indifféremment y adhérer ou non ?

[1]) *Perihermeneias*, l. I, c. 9. — [2]) Laminne, *La controverse sur les futurs contingents à l'université de Louvain au XVe siècle.* (Bullet. de l'Acad. royale de Belgique, Cl. Lettres, août 1906), p, 15. — [3]) *Ibid.*, p. 20.

Les théologiens s'émurent. Trois professeurs de la faculté résistèrent à Pierre de Rivo : Gilles Bailœil, Jacques Schelwaert et surtout Henri de Someren. Ce dernier avait enseigné d'abord à Paris, où il eut pour auditeur Jean Wessel [1]), et depuis 1460 il remplaçait Heimeric de Campo dans sa chaire de théologie.

Contrairement à l'opinion d'Aristote, mais conformément à la logique et au bon sens, Henri de Someren soutint que les propositions au futur contingent ont leur vérité ou leur fausseté, et qu'il faut tenir pour vraies et non pour indifférentes toutes celles qui intéressent la révélation. La discussion quodlibétique de Pierre de Rivo, qui n'existe qu'en manuscrit et que nous comptons publier, devint le point de départ d'une série d'intrigues et de luttes, dont le champ alla sans cesse s'élargissant. Ce fut d'abord un duel d'idées entre P. de Rivo et H. de Someren. Celui-ci fit une réfutation, celui-là une réplique : toutes deux sont conservées. Puis, la querelle s'envenima : la faculté des arts, épousant la cause de son professeur, demanda à l'Université qu'on rappelât H. de Someren aux respects des règlements et de l'autorité d'Aristote (1469-70). Henri de Someren riposta ; il saisit de la cause la Cour du duc de Bourgogne, déféra la question de fond à la faculté de Paris, et surtout dénonça le débat à la curie romaine. Intervention du cardinal Bessarion, dont on possède un factum sur le sujet [2]), du cardinal François de la

[1]) Budinszky. *op. cit.*, p. 170 et 172, Wessel suivit aussi les leçons du terministe Nicolas d'Utrecht et de Jean de Bruxelles, *ibid.*, p. 173, 175. Cf. Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme*, (1886), t. I, p. 176 et 187. — [2]) Un *Epithome in primam partem dialogi G. Ockam* (Louvain, 1481) de H. de Someren, est précédé d'une lettre à Bessarion.

Rovere, le futur Sixte IV qui, lui aussi, écrivit sur la matière ; mandat d'enquête sur l'ordre du pape Paul II : tout cela indisposait l'Université contre H. de Someren qui avait eu le grand tort, aux yeux des autorités, de mêler Rome et le duc de Bourgogne à ces affaires académiques. Des théologiens de Cologne envoyèrent une consultation favorable à la thèse de P. de Rivo, et H. de Someren fut frappé de déposition (26 novembre 1470) [1]. L'année suivante, vingt-quatre docteurs de Paris se prononcèrent dans le même sens [2].

C'était la première partie. Il y eut une revanche. H. de Someren partit pour Rome et y obtint gain de cause. Il ne put jouir de son triomphe, la mort l'ayant surpris, peu après son retour. P. de Rivo, cité à comparaître à la curie romaine, fut obligé de rétracter ses erreurs (18 mars 1473), ce qu'il fit de bonne grâce. Mais rentré à Louvain, il rusa. Sa rétractation en séance plénière de l'Université étant ambiguë, une nouvelle intervention de Sixte IV (bulle du 15 janvier 1474) ouvrit contre lui un second procès, qui se termina par une rétractation loyale et formelle (23 décembre 1476). D'ailleurs P. de Rivo se ressaisit à l'Université : en 1477 il devint docteur et professeur à la faculté de théologie, et deux fois encore avant sa mort, en 1479, il revêtit les fonctions du rectorat.

[1]) Frédéricq, *L'hérésie à l'Université de Louvain. Pièces justificatives* (Bull. Acad. Belg., Classe de Lettres, 1905, n° 1). Publie le bref de Paul II et des extr. des *Acta Universitatis*. — [2]) Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*. Paris 1728, t. I, Pars 2, p. 275.

§ 3. LE CHOC DE L'HUMANISME ET DE L'ARISTOTÉLISME

Bientôt l'aristotélisme fut enveloppé de toutes parts par des courants d'idées issus de la Renaissance. Il eut à compter avec l'humanisme qui, au XVIe siècle, pénètre si profondément les universités des Pays-Bas, et par leur intermédiaire, toutes les couches supérieures de la société. Cette période compliquée de notre histoire nationale, où un ferment nouveau travaille la politique, la religion, la science, la littérature, les arts, les mœurs, est témoin d'évolutions décisives et de progrès éclatants en de nombreux domaines de la vie de l'esprit ; mais à les considérer dans leur ensemble, ses productions philosophiques sont inférieures. La pléïade d'hommes qui brillent au premier rang, Erasme, Dorpius, Clénard, Juste-Lipse, Puteanus, Mercator, Vésale sont tout, excepté des philosophes. Du choc de l'humanisme et de l'aristotélisme ne jaillit aucune philosophie nouvelle, ni du côté des humanistes, ni du côté des aristotéliciens. En voici la raison.

L'humanisme voue son admiration aux formes pures du latin et du grec classiques, et considère que l'étude des littérateurs anciens peut seule faire des hommes (humanités). Que des admirateurs passionnés de Cicéron se soient pris de dégoût pour les formes vieillies et bizarres de la scolastique, on le comprend. Sa terminologie, sa phrase lourde et embarrassée, tout était taxé de « barbarisme ». Mais on fit plus. La forme et le fond furent bientôt englobés dans une réprobation commune, et on conclut que des hommes incapables d'écrire en style classique étaient incapables de penser. Or, que va-t-on mettre à la place de la philosophie des « péripa-

téticiens » persiflés et discrédités ? Rien, ou peu de choses. Les essais philosophiques des philologues humanistes font sourire. Les uns se livrent à de pompeuses déclamations sur la morale des anciens ; les autres tentent de créer une « dialectique » nouvelle, inspirée de Quintilien et de Cicéron, et dans laquelle ils confondent l'art de discourir avec celui de raisonner ; d'autres enfin veulent ressusciter quelque système gréco-latin dans sa pureté archaïque. La philosophie de ces beaux latinistes n'est qu'un vernis, qui doit faire étinceler leur savoir philologique ; elle est toute de façade et éclairée du dehors. Mais elle est pauvre d'idées, manque de structure et de viabilité.

Quand le vent du cartésianisme se leva, le premier souffle renversa ces échafaudages mal ajustés.

Il eût été facile, ce semble, pour les aristotéliciens, de combattre pareils adversaires, de parer leurs coups et d'exploiter leurs faiblesses doctrinales. Ils n'en firent rien. De ce côté non plus, on ne rencontre aucun homme supérieur. Loin de prendre l'offensive, les plus énergiques se défendent à peine. Ils subissent l'irrésistible poussée des idées nouvelles, les meilleurs transigent avec l'ennemi, tandis que la foule des autres suit l'ornière facile de la routine.

De l'Italie, qui fut son berceau, la renaissance se répandit, comme une traînée de poudre, dans le reste de l'Europe. L'humanisme, qu'on peut appeler la forme littéraire de la renaissance, trouva dans les Pays-Bas des admirateurs passionnés et Louvain fut une de ses places fortes [1]).

[1]) V. l'intéressant ouvrage de F. NÈVE, *La Renaissance des lettres et l'essor de l'érudition ancienne en Belgique*, 1890. Sur la renaissance dans

La philologie classique y vécut, au XVIe siècle, son âge d'or. Le principal initiateur du mouvement est Didier Erasme de Rotterdam (1467-1536). Au couvent d'Emmaüs, près de Gouda, où il avait passé cinq années de sa jeunesse, Erasme s'était pénétré des écrits de Laurentius Valla, qui contribua si puissamment à répandre en Italie la haine de la dialectique aristotélicienne. En 1496, les cours de la Sorbonne achèvent de le dégoûter de la philosophie scolastique. Il veut rompre avec elle ; il rêve d'une humanité plus conforme à la nature, d'un idéal de vie renouvelé du paganisme latin [1]).

Erasme est un polygraphe, à préoccupations de moraliste. Sa morale n'a rien d'un système d'idées ; elle est l'apologie d'une sagesse pratique, et se réduit à un ensemble de maximes, de conseils et d'exemples empruntés aux anciens. Cet homme extraordinaire, que les plus célèbres universités essayèrent d'attirer, et qui résista à toutes afin de demeurer indépendant, suscita un enthousiasme qui, franchissant les sphères pédagogiques, envahit toutes les classes cultivées et même les cours princières. Sa renommée est européenne ; il est en rapports avec toutes les personnalités éminentes de la grande république des lettres. Thomas Morus, qui plus d'une fois vint dans les Pays-Bas, cultive son amitié. A Louvain, où il fait de fréquents séjours, Erasme connaît Thierry Martens, le premier imprimeur belge, Dorpius, Barlandus et bien d'autres. Son œuvre prin-

les Pays-Bas, v. aussi PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. III (1907), pp. 295 et suiv. Cf. ROTTIER, *La vie et les travaux d'Erasme considérés dans leurs rapports avec la Belgique* (Mém. cour. Acad. Belg. t. VI, 2e partie. — [1]) Principaux ouvrages : l'*Adagia* (1500), l'*Enchiridion militis christiani* (1503), le *Moriae encomium* (1509), les *Colloquia* (1516).

cipale est l'érection du Collège des Trois Langues qu'il fonda, en 1517, avec le concours d'un Mécène des lettres, Jean Busleiden [1]), pour l'enseignement du latin, du grec et de l'hébreu. Cette institution, de grand retentissement à l'étranger, inspira à François I la création du Collège de France ; elle provoqua, à Louvain, une culture intense de philologie classique [2]), mais au point de vue philosophique son influence fut nulle. Erasme quitta Louvain en 1521, pour des raisons d'ordre religieux, que nous n'avons pas à élucider ici. Déjà le protestantisme était levé, et les théologiens s'étaient émus de certaines de ses doctrines.

Son œuvre philologique trouve des continuateurs dans la personne de son compatriote Martin Van Dorp (Dorpius 1485-1525), d'abord professeur de philosophie au Collège du Lys, puis docteur en théologie [3]), — et plus encore dans celle de Ludovicus Vivès.

Celui-ci est directement associé à l'œuvre des humanistes français et italiens [4]). Né à Valence en 1492, il se rend à Paris, où il étudie la philosophie sous Jean Dullaert, de Gand ; mais comme Erasme, il y conçoit le dégoût de la scolastique, et par

[1]) F. Nève, *Mémoire histor. et littéraire sur le collège des Trois Langues à Louvain.* — [2]) Juste, *Histoire de l'instruction en Belgique*, p. 132 ; Nève, *La Renaissance des lettres, etc.* Parmi les philologues formés à Louvain pendant cette première moitié du XVIe siècle, citons le chroniqueur Adrien Barland, le latiniste Pierre Nanni, les grammairiens Jean Despautère et Jean Vandencampen, Conrad Goglenius, premier professeur de latin au Collège des Trois Langues et auteur de notes sur les *Offices* de Cicéron. — [3]) F. Nève, *op. cit.*, ch, V. On possède de lui une harangue officielle prononcée le 1er octobre 1513 devant l'Université, sur le rapport des sciences philosophiques entre elles. — [4]) Mgr Namèche, *Mémoire sur la vie et les écrits de L. Vivès* (Acad. de Belg., Mém. cour., 1840) ; Altmeyer, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas* (Bruxelles, 1886), t. I, pp. 244 et 283, et t. II, p. 48.

réaction se lance à corps perdu dans l'étude de l'antiquité. Dès 1512, il se trouve à Louvain, et entre en relations avec Erasme. Il donne des cours publics, en 1520, explique les anciens et commente la *Cité de Dieu* de S. Augustin. Plus tard, Henri VIII l'attire en Angleterre, mais il revient mourir à Bruges, en 1540 [1]). Incisif et satirique, Vivès fait le procès de l'ancienne dialectique. Déjà Aristote l'a mal comprise, en dépossédant la métaphysique de l'étude des catégories [2]). Les péripatéticiens de son temps sont une race superstitieuse et insensée, qui font jurer de ne jamais combattre Aristote. Vivès ne tarit pas en railleries sur le compte de ces maîtres qui « inventent et fabriquent des inepties, et quelque nouvelle langue qu'ils sont seuls à entendre » [3]). Mais là s'arrête son savoir, car sa philosophie est plutôt négative que positive. Ne lui demandez pas sa dialectique propre : elle ramène les lois de la pensée aux règles de la rhétorique. Essais infructueux et pitoyables ! Quintilien et les littérateurs de Rome forment d'excellents philologues, mais de piètres philosophes.

Malgré Vivès, on continua de commenter Aristote. Mais on remarque durant ce XVI[e] siècle une tendance timide à appliquer au fonds aristotélicien une forme plus correcte et plus châtiée.

Sous l'aiguillon mordant des latinistes, un groupe de péripatéticiens essaya de faire retour à une latinité plus pure, et à une didactique plus sobre. Ce n'était pas

[1]) Principaux traités : *De causis corruptorum artium*, *In pseudodialecticos*, *De initiis, sectis, et laudibus philosophiæ*, *De anima et vita*. — [2]) *De caus. corrupt. art.*, l. III, c, 1, pp. 110-115 (Édition Valentiæ Edentonorum. 1785). — [3]) « Somniant et confingunt sibi ineptias ac novam quamdam linguam quam ipsi soli intelligant ». *In Pseudo-Aristotelicos* (opera, edit. 1782), t. III, p. 38.

s'attaquer de face aux rhéteurs, ni venger la logique de leurs confusions grossières, mais adapter l'ancienne dialectique à une mentalité nouvelle.

Le premier aristotélicien qui s'ouvrit aux influences humanistes semble être le malinois Augustin Huens (Hunnæus, 1522-1577) qui fut à la fois professeur de philosophie et professeur de langues. Paquot, qui l'appelle, en termes excessifs, un réformateur, dit de lui qu'il sut dégager la philosophie de l'enveloppe barbare sous laquelle elle avait coutume de se montrer [1]). Sa *Dialectique* et sa *Logique*, qui eurent l'une et l'autre de nombreuses éditions [2]), sont des commentaires d'Aristote sans originalité, mais écrits dans un style aisé et limpide.

Au nom de Huens on peut associer celui de Corneille Wauters ou Valerius, d'Oudewater (1512-1578), que ses connaissances de latin et de grec désignèrent aux proviseurs du Collège des Trois-Langues comme remplaçant de Nanneus [3]). Auteur de divers ouvrages sur la rhétorique et sur la grammaire, familier de Cicéron et de Virgile, Wauters sut éviter les formes routinières. Sa

[1]) PAQUOT, *op. cit.*, t. II, p. 517. — [2]) REUSENS, *Biographie nationale*, t. IX, p. 715. Huens publia également une *S. Thomæ Aquinatis summa totius Theologiæ* et fut, à raison de ses connaissances de linguistique, un des principaux éditeurs de la *Bible polyglotte* d'Anvers. — [3]) Depuis la création du Collège des Trois-Langues et les événements qui s'y rattachent, deux autres professeurs de la Faculté des arts ont commenté Aristote : Jean l'Estaignier (Stannifex), de Gosselies (1494-1536), qui enseigna la philosophie au Porc en 1520 ; Beverus (Serjacobs), de Beveren, dans le pays de Waes, ou de Bever près d'Enghien, titulaire pendant vingt-trois ans, d'une chaire de philosophie au Porc, et qui laisse un commentaire sur la philosophie naturelle d'Aristote publié par ses élèves. Leurs œuvres sont inédites, comme celle de Stannifex, ou peu répandues, comme celles de Beverus. Il n'est guère probable qu'ils aient inauguré dans la Faculté des arts la pratique des préceptes humanistes. PAQUOT, *op. cit.*, III, 370, 622.

philosophie de la nature, qui est en même temps un traité de psychologie[1]), a une réelle valeur, si on la compare aux productions similaires de l'époque. Il fut un digne maître de Juste-Lipse, qui dut peut-être à son enseignement quelque chose de son indépendance d'esprit. Au demeurant, ce qui montre le prestige de Valérius à l'*Alma Mater*, c'est que sa *Dialectique* figure dans le catalogue des ouvrages classiques rendus obligatoires par Charles-Quint le 20 juin 1546[2]).

Cet édit impérial est intéressant. On y voit d'abord que l'humanisme gagne du terrain. Y figurent, par exemple, la *Dialectique* et la *Rhétorique* de Rodolphe Agricola, qui est avec Laurentius Valla et Ludovicus Vivès un des triumvirs de la philologie antiscolastique. On y rencontre aussi les noms de Jean Cæsarius, du duché de Juliers ; celui de l'augustin Rivius[3]), et surtout celui du franciscain Titelmans.

Titelmans (fin xv[e] s.-1537), né à Hasselt, *primus* à Louvain (1521) successivement professeur au Porc, et chez les Pères de l'observance à Louvain (1523) devint capucin en 1535 et se rendit en Italie[1]). C'est un philosophe doublé d'un littérateur, qui représente excellemment la déteinte de l'humanisme sur la scolastique. Bien qu'il ait mené campagne contre Erasme, celui-ci rend hommage à ce jeune homme merveilleusement

[1]) *Physicæ, seu de naturæ philosophia Institutio*. Cet ouvrage reçut de nombreuses éditions. — [2]) DARIS, *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège pendant le XVI[e] siècle*, p. 235. — [3]) PAQUOT, *op. cit.*, t. II, p. 167. — [4]) A. PAQUAY, *Frans Titelmans van Hasselt* (Franciscus Titelmannus Hassellensis). Opzoekingen over zijn leven, zijne werken en zijne familie. (St-Lambrechtsgilde van Limburg). Cf. le P. CHRYSOSTOME, *P. François Titelmans*, dans Etudes franciscaines, avril et juin 1902.

doué *(juvenem mire gloriosum)*, qui maniait le latin comme un philologue. Titelmans ne fit pas mentir la parole d'Erasme. Ses traités de logique et de physique [1]), qu'il dédia à la faculté des arts de Louvain, revêtent la doctrine péripatéticienne d'un latin sobre et pur, et ils servirent longtemps de manuels classiques.

La voie frayée par Huens, Valerius, Titelmans était la bonne. Malheureusement les aristotéliciens du XVIe s. n'accentuèrent pas la régénération de la philosophie par la philologie et bientôt on retomba dans la routine. André Fabrice de Hodeige en Hesbaye (vers 1520-1581) et Barthélemy Peeters ou Petri, ce dernier tour à tour professeur à Louvain et à Douai et enthousiaste de Thomas d'Aquin [2]), sont peut-être les seuls noms qui méritent une mention.

Pendant la seconde moitié du XVIe siècle et le commencement du XVIIe, la cause des Erasme et des Vivès est reprise à Louvain par une nouvelle phalange d'hommes distingués, philologues de profession et de conviction, philosophes de surface. Juste-Lipse d'Overyssche (1547-1606), qui personnifie le mieux la mentalité du temps, présente avec Erasme plus d'un point de ressemblance [3]). Le culte de l'antiquité est la passion de sa

[1]) *De consideratione dialectica*. Prem. édit. 1534. Le P. Chrysostome relève 16 édit.; *Compendium naturalis philosophiæ* 1535 et ann. suiv.; *Compendium physicæ* 1552, résumé du précédent, suivi d'un tableau synoptique où la philosophie est subdivisée en cinq parties : métaphysique, mathématique, physique, éthique, logique. — [2]) Il publia des *Præceptiones logicæ superiorum disciplinarum ac præsertim S. theologiæ exemplis illustratæ* (Duaci, 1625), et travailla, avec deux autres professeurs de Douai, Silvius et Colveneri, à une édition de la *Somme théologique* de S. Thomas. PAQUOT, *op. cit.*, II, 131. — [3]) Sur Juste-Lipse, v. CHARLES NISARD, *Le triumvirat littéraire*. Juste-Lipse,



P. P. Rubens. — Groupe dit des Quatre Philosophes
(P. P. Rubens, Philippe Rubens, Juste Lipse et Jean Woverius) conservé
au palais Pitti, à Florence.

vie : *moribus antiquis*, *tout à la mode des anciens*, fut sa devise et il y demeura fidèle. Comme Erasme, Juste-Lipse est le plus titré des érudits de son temps. Sa réputation cosmopolite le suit, grandissante, dans les étapes de sa carrière : à Iéna où il débute comme professeur (1558), à Leyde où il enseigne plus tard, à l'Université de Louvain qui est fière de le conquérir en 1591. Comme Erasme, il s'entoure d'une couronne d'amitiés illustres, et les plus grands noms figurent parmi ses correspondants. Comme Erasme enfin, il semble avoir eu des défaillances au point de vue de l'orthodoxie, et son attitude dans les querelles religieuses n'est pas nettement établie. Or, ce brillant humaniste voulut être un restaurateur du stoïcisme. Ses commentaires sur Sénèque, son traité sur la *Constance* (1585), sa *Physiologie des stoïciens*, pour ne point citer d'autres ouvrages, sont pleins d'admiration pour la doctrine du Portique. Il pose pour le sage, que les joies et les douleurs ne peuvent troubler dans son impassibilité; il vante la soumission à l'ordre des choses, le repos de l'âme, la maîtrise des passions, et fait de l'ataraxie antique la condition du bonheur. Sénèque est son familier, et le buste du moraliste romain protège de son ombre le groupe de dilettanti peints par Rubens, et qu'on appela pompeusement du nom de philosophes.

Que vaut le stoïcisme de Juste-Lipse ? Pratiqua-t-il cette *virtus* rigide, dont les stoïciens eux-mêmes disaient déjà, qu'elle était faite non pour des hommes, mais pour

Joseph Scaliger et Isaac Casaubon (Paris 1852) ; EMILE AMIEL, *Un publiciste du XVI[e] siècle, Juste-Lipse*. Paris 1884.

des fils de dieux ? Sut-il démêler le panthéisme matérialiste où cette morale austère prend racine ? Il expose comment, d'après Cléanthe, obéir aux dieux n'est autre chose que se conformer aux lois de la nature, et que la nature est le Grand-Tout. Mais a-t-il vu que le monde pour les stoïciens est un système fermé de phénomènes, fatalement *(fatum)* enchaînés les uns aux autres, et qui représentent chacun un stade déterminé de l'évolution de la Nature-Dieu ? Et s'il accepte ces doctrines, que fait-il de la liberté humaine, de la Providence et de la morale chrétienne ? Scribani, l'admirateur de Juste-Lipse et qui, deux ans après sa mort, entreprit de le venger, remarque avec beaucoup d'à propos, qu'il ne fut stoïcien que dans la mesure où le stoïcisme et le christianisme s'accommodent, et qu'au demeurant il identifie le Fatum avec la Providence. En quoi il reste fidèle à Sénèque, qui trahit, sur cette grave question, le puritanisme de l'école [1]).

A notre avis, le stoïcisme de Sénèque fut bien plus une coquetterie qu'une conviction. Il constitue une façon raffinée et inédite d'opérer un retour au monde païen, et sert de prétexte à des développements d'éloquence et de littérature. Dès lors bien des choses s'expliquent : les faiblesses doctrinales, les illogismes, et la bonne entente qu'on essaie d'établir entre les stoïciens et Aristote. Car si Juste-Lipse répudie la sophistique des aristotéliciens [2]), il veut réintroduire Aristote

[1]) SCRIBANI, *Justi Lipsi Defensio postuma. C. B. Amico bene merenti.* Anvers, 1608, c. XI. — [2]) « Nos professeurs, qui se confinent sottement dans une sophistique captieuse et ardue, n'ont à cœur que de nouer et de dénouer adroitement des discussions subtiles », *Constance*, Préface.

dans le temple de la philosophie, comme à la suite de l'un ou l'autre stoïcien [1]).

La même manière se révèle chez Erycius Puteanus (1574-1646) disciple de Juste-Lipse, et qui lui succéda, en 1606, dans la chaire d'Histoire à Louvain. A l'enthousiasme pour Sénèque, Puteanus associa un moment l'enthousiasme pour Epicure. Il rêva d'attacher son nom à un nouvel épicurisme, comme son maître avait attaché le sien au renouveau du stoïsme, mais il ne donna pas suite à ce projet. A quoi bon d'ailleurs, puisque la morale d'Epicure, partie d'autres principes, aboutit aux mêmes maximes que la morale stoïcienne? Esprit léger et superficiel, Puteanus ne demande à la théorie de la vertu austère que de lui inspirer des tirades grandiloquentes ; la philosophie fait partie *du matériel* de la rhétorique, elle est prétexte à de belles périodes. On comprend aisément, après cela, que le paganisme moral de Juste-Lipse et de Puteanus — nous allions dire leur paganisme philologique — n'ait pas entravé le libre essor de leurs convictions chrétiennes, qui seules intéressent la vie pratique [2]).

Le stoïcisme de Juste-Lipse eut des destinées éphémères et sa trace se perd au XVII[e] siècle. C'est la meilleure preuve que sa renaissance fut factice [3]).

[1]) « Quant à moi, je réintègre Aristote dans l'enseignement de la philosophie ; mais je ne le réintègre pas seul : je mets en tête tantôt Platon, tantôt Epictète, quand ce n'est pas Plutarque ou Sénèque », *Physiologie des stoïciens*, II, 58. — [2]) M. SIMAR, auteur d'une intéressante étude sur Puteanus, montre fort bien ce dualisme du penseur chrétien et de l'humaniste païen. *Etude sur Erycius Puteanus considérée spécialement dans l'histoire de la philologie belge et dans son enseignement à l'Université de Louvain* (1909). — [3]) M. SIMAR, *op. cit.*, p. 38, semble croire le contraire : le stoïcisme de Lipse devait, à son avis, « imposer la domination de la raison sur les âmes timorées et trem-

A Douai, le choc de l'humanisme et de l'aristotélisme fut moins profond qu'à Louvain, tout en présentant les mêmes caractères. Il n'exerça sur l'amendement de la philosophie traditionnelle aucune influence, et ne mit au jour aucune philosophie nouvelle. La faculté des arts, qui monopolise le mouvement philosophique, impose la dictature officielle d'Aristote ; les statuts sont pleins de son nom ; et la plupart des maîtres s'enlisent dans l'éternel commentaire de son *Organum*. Quant à l'humanisme, qui s'implante à Douai dès le premier jour, il se développe avant tout sur le terrain philologique [1]).

Sa forme philosophique se résume dans une poussée en avant du « Ramisme ». Un disciple de Pierre de la Ramée (Ramus), Nicolas de Nancel, enseigne pendant deux ans la dialectique simplifiée du maître. Cette panacée n'est qu'une réclame de rhéteur. Le couronnement de la logique est la diction *(dictio)*, l'art de raisonner étant uni à l'art de bien dire « comme le cœur est uni à la langue ». Mince bagage philosophique, malgré les belles déclamations qui le véhiculent ! Ces principes aident à comprendre l'importante place de la rhétorique dans les études de Douai, notamment au Collège des

blantes de son époque. Les perturbations et les ravages dont notre pays fut le théâtre dans la seconde moitié du XVIe siècle effrayaient et décourageaient ces indifférents qui n'avaient plus en vue qu'une félicité terrestre », *op. cit.*, 38. Tel n'est pas notre avis. On ne peut comparer les Pays-Bas du XVIe siècle à la Grèce, après que la bataille de Chéronée (338) ait mis fin à son indépendance. Le stoïcisme ancien répondait à un besoin réel, il vécut des siècles ; le stoïcisme de Juste-Lipse était factice, il dura quelques années. — [1]) Hunnetier, les frères Louis et Jean Cospeau, Berlingius, Andreas Hoyens, Miraeus sont des linguistes distingués ; le frison Petreius Tiara de Worcum (1514-1586) traduit en latin le *Sophiste* de Platon ; la faculté des arts met entre les mains des élèves la grammaire latine de Despautère et la grammaire grecque de Clénard.



Erycius Puteanus (1574-1646)
tableau appartenant à l'Université de Louvain.

Jésuites où elle demeura la principale branche du programme. N. de Nancel trouva des imitateurs : le Gantois Joannes Olivarius (Jean Olic Schlager), qui enseigna à Douai en 1574, après avoir fréquenté à Paris les leçons d'Adrien Turnèbe et de Ramus lui-même[1]) ; Jacques Cheyneius, qui entreprend de concilier Platon et Aristote[2]).

Dans les centres scientifiques des provinces du nord, le contact de l'humanisme et de la philosophie fut plus général et plus intime, et la plupart des professeurs aristotéliciens sont doublés de philologues. Un belge, Gerard de Vos ou Vossius, explique en 1599 à Leyde la physique d'Aristote, et écrit en même temps des ouvrages sur la rhétorique qui lui valent les éloges de Scaliger[3]). Antoine Walaeus de Gand (1573-1639), enseigne le grec et la morale à Middelbourg, et son *Compendium ethicæ Aristotelis* fut mis en vers iambiques par Théodore Schrevilius[4]). Malheureusement, la révolution religieuse du XVI[e] siècle amena de profondes perturbations dans les universités des Pays-Bas septentrionaux, et les passionnantes querelles de la Réforme enrayèrent l'essor des études.

Michel Coignet d'Anvers (1549-1623) déplore en termes amers la pénurie d'hommes de science que causèrent ces guerres intestines : «Bella intestina mise-

[1]) Avant de se rendre à Douai, il expliqua dans sa ville natale, Callimaque et Pindare. Olivarius revisa les œuvres de Prosper d'Aquitaine. FOPPENS, *Bibliotheca Belgica*, t. II, p. 706. — [2]) Auteur d'une *Succinta in Physiologam aristotelicam analysis*. — [3]) GAILLARD, *De l'influence exercée par la Belgique sur les Provinces-Unies* (Mém. cour. et mém. savants étrangers publiés par Acad. Belge, t. VI, 2[e] part.) p. 81. — [4]) PAQUOT, *op. cit.*, I, 159.

rabilis nostræ inferioris Germaniæ adeo bonarum artium studia extinxerunt, ita quod vix apud nos aliquem invenias qui his artibus et studiis favere videatur »[1]).

Plusieurs hommes remarquables, impliqués dans une lutte de deux partis calvinistes à Leyde, les suivants de Gomare et ceux d'Arminius, voient leur carrière troublée ou brisée. C'est Bertius, de Beveren-Waes (né en 1565), élève de Juste-Lipse à Leyde, professeur de philosophie et de langues à Leyde, auteur de divers traités péripatéticiens[2]), qu'une excommunication du synode de Dordrecht obligea de chercher refuge à Paris. C'est Gaspard van Baerle (Barlaeus) d'Anvers (1584-1648), professeur de logique à Leyde et, comme son collègue Bertius, victime des haines gomaristes[3]). Walaeus de Gand (1573-1639), professeur à Middelbourg, qui appartenait au parti des plus forts et joua un rôle au synode de Dordrecht, est bien plus un polémiste qu'un philosophe.

Ces luttes religieuses engendrèrent une réaction qui contribua d'une façon indirecte au développement, dans une direction nouvelle, des études philosophiques : le théisme et le droit naturel. Le hollandais Coornhert s'élève contre le protestantisme naissant et l'intolérance des sectes religieuses. Il veut dégager les éléments communs de spiritualisme que toutes admettent, justifier l'expérience interne du fait religieux que toutes pratiquent, et sur ces bases rationnelles construire une religion de nature.

[1]) Cité par M. Monchamp, *Galilée et la Belgique*, Saint-Trond, 1892, p. 14. — [2]) *Logicæ peripateticæ libri tres ; De definitione et causis*. Paquot, *op. cit.* III, 109. — [3]) Siegenbeek, *Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool* (Leiden, 1839), t. I, pp. 110 et suivantes. — Cf. Gaillard, *op. cit.*, p. 114.

Pour suivre la loi du Christ, il n'est point nécessaire de connaître son nom. Juste-Lipse, qui dans ses *Politiques* considère l'unité religieuse comme le bien fondamental du pays et impose au Prince de la maintenir, reprit Coornhert sur ces idées indifférentistes et libérales, et les deux hommes engagèrent une virulente polémique dont l'exposé nous entraînerait trop loin [1]. N'empèche que le naturalisme religieux de Coornhert se répandit avec une étonnante rapidité en Angleterre et dans les Pays-Bas. Koolhaes, Duifhuis, Oldenbarneveldt se font les champions de ses idées ; Chillingworth, Taylor, Thomas Morus lui-même lui sont redevables [2].

Avec Thomas Morus, le naturalisme politique et social prit de l'ampleur, et l'*Utopie* dresse le plan d'une société où règnerait un idéal de tolérance, de justice et de douceur. Morus a de nombreuses attaches avec nos Pays-Bas. En qualité de diplomate ou d'humaniste, il fit plusieurs séjours à Bruges et à Louvain, en 1508, puis en 1515. Il discute dialectique avec Dorpius [3]; il rencontre Erasme, et grâce à sa puissante amitié, entre en relations avec les savants belges. C'est à Louvain que parut en 1517 la première édition de l'*Utopie*, qui devait porter le nom de son auteur aux quatre coins de l'Europe, et c'est un professeur de l'Université de

[1]) La réponse de Lipse porte *Adversus dialogistam. De una religione.* Cf. BRANTS, *La faculté de droit de l'Université de Louvain à travers cinq siècles* (Louvain, 1906). Cf. AMIEL, *op. cit.*, pp. 241 et suiv. — [2]) Sur Coornhert et le mouvement qu'il provoqua, voir un article de WILHELM DILTHEY, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im XVIIe Jahrhundert* (ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOS., Bd. V (1892). pp. 480 et suivantes. — [3]) Epitre de Morus à Dorpius en 1515 (Epistol. t. II, p. 1896), v. p. h., page 144, n.

Douai, Thomas Stapleton, qui se chargea d'écrire sa vie [1]).

Les problèmes sociaux et politiques agités par la Renaissance s'infiltrèrent aussi dans les discussions des juristes. On a montré récemment [2]) qu'à partir du xvie siècle la faculté de Droit de Louvain agite un ensemble d'idées générales sur le caractère de la loi et de l'obligation, sur les devoirs du prince, sur les règles du gouvernement. Les dissertations que les juristes présentent sous forme d'introduction à l'étude du droit romain constituent une ébauche de droit naturel ou de philosophie du droit. Au xvie siècle, le *de juris arte* de Hopperus, véritable traité de droit général, exerce une influence caractéristique, et notamment fait une impression profonde sur Martin Antoine del Rio. Les juristes marchent ainsi sur les brisées des théologiens, ou plutôt ils abordent une série de problèmes simultanément soulevés dans les traités théologiques *de jure et justitia, de virtutibus,* fort en honneur depuis Suarez. Au xviie siècle, la Faculté de Droit demeura fidèle à ces traditions : Gudelin, Malderus, Zypaeus, Perez, Tulden, font une place notable au Droit naturel et social. Leurs écrits mériteraient d'être étudiés au point de vue de leur filiation doctrinale, et il serait intéressant d'y poursuivre l'empreinte du naturalisme, de la Réforme et des systèmes philosophiques nouveaux que le xviie siècle engendra.

[1]) Imprimé à Douai, en 1588 ; traduite du latin en français par A. Martin, (Paris, 1849). — [2]) Notre savant collègue, M. Brants, dans l'ouvrage cité plus haut.

§ 4. LES BELGES A L'ÉTRANGER (XV[e] ET XVI[e] SIÈCLES)

Bien que la création de l'Université de Louvain ait arrêté l'exode en masse des Belges, il y en eut toujours qui continuèrent de s'expatrier, et qu'on rencontre dans les universités étrangères. Ce qui les incite à quitter les Pays-Bas, c'est parfois l'amour d'apprendre et de voir ce qui se fait ailleurs, parfois aussi le malheur des temps et la pression des circonstances, surtout à partir du XVI[e] siècle, quand les guerres religieuses eurent éclaté [1]). Les personnalités, qui s'en allèrent sous d'autres cieux chercher la fortune philosophique, apparaissent d'ailleurs comme des unités isolées, dans des centres très distants, et sans que rien n'unifie leur action.

C'est Dominique de Flandre à Bologne ; Pierre et Georges de Bruxelles, J. Dullaert et Clichtove à Paris ; Corneille Martini et Hyperius en Allemagne. Nous les signalons, afin d'être complets, mais nous pourrons, d'autre part, leur consacrer peu de place dans cette histoire.

L'Université de Bologne, qui ne le cède pas en ancienneté à celle de Paris, devait avant tout son lustre à ses écoles de droit. Les Flamands se rencontrèrent nombreux dans la cité italienne, ils formèrent une nation propre de 1432 à 1475 [2]), et une dizaine d'entr'eux furent recteurs de l'Université.

[1]) Un édit général du 4 mars 1569 interdit d'aller étudier à l'étranger. Mais on fut très large dans son application. v. WILS, *op. cit.*, t. I, 3, n. — [2]) Après 1475, ils furent incorporés dans la nation allemande. FRANCK, *Les recteurs flamands des universités de Bologne et le collège Jacobs* (Revue de Belgique, 1888, p. 182 et suiv.).

Vers 1470, Dominique de Flandre, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, y enseigne la philosophie. L'habit qu'il porte en fait un partisan du thomisme, mais c'est un thomiste de valeur, qu'on peut citer à côté de Capreolus et de Sylvestre de Ferrare. Paquot rapporte de lui qu'il brilla dans une discussion publique avec le philosophe grec Jean Argyropile [1]). Ses commentaires sur la *Métaphysique* d'Aristote sont cités parmi les productions remarquables de la philosophie du xve s. [2]). Une monographie pourra seule déterminer leur valeur et la place de leur auteur dans la galerie des philosophes de Flandre et de Bologne.

Mieux outillé au point de vue philosophique et plus rapproché que Bologne, Paris continue de recevoir un contingent de Flamands et de Picards. A l'engoûment pour le nominalisme de G. d'Occam que provoqua à la fin du xve siècle un maître écossais, Jean Major (1478-1540), régent du Collège de Montaigu, se rattache l'œuvre philosophique de Pierre et Georges de Bruxelles. Nés dans la seconde moitié du xve siècle, ils se rencontrèrent à Paris et y défendirent la philosophie à la mode, en une série de commentaires d'Aristote, pleins de subtilités et de chicanes [3]). Georges se fit

[1]) *Op. cit.*, t. III, p. 156. — [2]) *Quaestiones supra XII l. metaphysicae Aristotelis* (Venise, 1490, et Cologne, 1621). — Comment. sur le *de anima* et sur les analytiques postérieurs d'Aristote, v. LE ROY, *Biographie nationale*, VI, 117, (courte notice). — [3]) Pierre a laissé des commentaires de la *Logique*., de la *Physique*, du *traité de l'âme*. Plus tard il commenta le *de ente et essentia* de S. Thomas et les *Summulæ* de Petrus Hispanus. Georges de Bruxelles a commenté les *Summulæ* et son commentaire reçut plusieurs éditions. V. Biographie nationale. Duhem voit en lui l'auteur probable de *Questions* sur le livre des météores, attribuées à Buridan, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, 1909, p. 128. Extr. de la Revue de philosophie.

remarquer dans ces controverses formalistes qui devaient conduire la scolastique aux abîmes ; et on a pu lui décerner de ce chef le titre de *non incelebris* [1]). Quant à son compatriote, Pierre Crockaert, après avoir suivi Jean Major, il se rangea du côté des thomistes, entra chez les dominicains et fut le maître de Vittoria [2]), dont le nom est bien connu dans l'histoire de la renaissance scolastique en Espagne.

On retrouve les mêmes subtilités des occamistes chez le sorbonniste Jean Dullaert, de Gand (né vers 1471, mort en 1513), un autre disciple de Jean Major. Ses nombreuses études sur Aristote [3]) sont marquées des signes de la décadence. C'est au collège de Beauvais, où il enseigna, que Dullaert eut pour disciple Vivès, et il exerça sur lui une influence des plus désastreuses. Vivès se prit à souhaiter plus tard d'oublier tout ce qu'il avait appris aux leçons de son ancien maître [4]). Il est vrai que tous les contemporains de Jean Dullaert ne furent pas aussi sévères dans leurs jugements. Une lettre de Badius [5]), insérée en tête de la *Somme* de Henri de Gand (1520), appelle Dullaert le plus châtié des philo-

[1]) Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. I, 332. — [2]) Werner, *Die Nachscotische Philosophie*, t. IV², p. 6. Au couvent S. Jacques à Paris, Pierre Crockaert eut pour auditeur Vincent Theodorici, de Harlem, qui enseigna à Harlem (1514), plus tard à Louvain (1517), où il mourut (1526) en laissant quelques écrits insignifiants (Budinszky, *op. cit.*, p. 177). — [3]) On connaît de lui notamment ; 1° *In Aristotelis libros peri Hermenias commentaria*. Paris, 1509 ; 2° *Quæstiones in libros physicorum*, 1506. — [4]) *In Pseudodialecticos*, t. III (1785), pp. 39 et 59. Cf. p. 162. — [5]) Sur l'imprimeur belge Judocus Badius Ascensius de Gand (et non d'Assche), v. Renouard, *Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste* (1642-1535). Paris, 1908, 3 vol., et Roersch, *J. Badius Ascensius Gandensis* (Revue des Biblioth., Juillet-Sept.. 1909).

sophes que le « Museum Parisiense » ait produits [1]). Mais Badius et d'autres ont la louange facile pour des hommes dont ils partagent les idées et la méthode.

Les subtilités de Dullaert, de Georges et de Pierre de Bruxelles rencontrèrent un adversaire résolu en la personne de Josse Clichtove, de Nieuport (1472-1543), le philosophe le plus remarquable de la colonie belge à Paris, en cette fin de siècle, et en même temps une des intelligences les plus remarquables de son temps. Ouvrier de la renaissance des lettres doublé d'un chaleureux partisan de l'aristotélisme, il tente de mettre la littérature au service de la philosophie. Dès sa plus tendre jeunesse, Clichtove fréquente le collège du Lys à Louvain, mais presqu'aussitôt quitte la Belgique, pour ne plus y revenir que par intervalles. On le trouve à Paris, âgé de quinze ans à peine, aux leçons de Frenand de Bruges, qui professait alors au collège de Boncourt, où flamands et picards se trouvaient nombreux.

Mais la vocation de Clichtove ne se dessine que du jour où il rencontre Jacques LeFevre d'Etaples (Faber Stapulensis), dont il devient le disciple fervent, le collaborateur infatigable et modeste, et le défenseur zélé. Même après qu'il fut devenu docteur en théologie (1506) et membre de la Sorbonne, Clichtove s'absorbe dans l'ingrat labeur d'éditer les traités que son maître mettait à la base de son nouvel enseignement philosophique. Il ne désavoue Faber qu'après 1520 : celui-ci s'était compromis dans le Luthérianisme que Clichtove ne cessa

[1]) « Ut enim in philosophia nihil Parisiense Museum extulit emunctius, ita de Theologia ejus, qua initiatus obiit, omnem spem conceperamus maximam. » Cf. p. 95.

plus de combattre, et il fut obligé de quitter Paris. De 1526 jusqu'à sa mort (1543) le maître flamand vit à Chartres, où il continue son enseignement, en qualité de théologal de l'école de Notre-Dame.

La longue liste des œuvres [1]) de Clichtove, qu'il s'agisse de ses travaux personnels ou des traités de Faber édités par ses soins, trahit sa dominante préoccupation d'introduire une réforme dans l'enseignement des arts libéraux et notamment de la philosophie.

Clichtove en a assez des vaines arguties (*ventilandis argutiis*) des scolastiques et de leur bavardage tapageur (*futilem loquacitatem; obstreperam garrulitatem*). Il veut revenir à la langue pure des anciens, au latin élégant que Frenand et Faber lui ont appris à connaître et à aimer. Aussi bien, Clichtove écrit comme le plus fin des humanistes. Érasme l'appelle « une source abondante des meilleures choses » [2]) et Despautere compare sa langue à celle d'Érasme. Ce qui caractérise l'humanisme de Faber et de Clichtove, c'est que ces deux hommes, mieux inspirés que Ramus, n'ont pas la sotte prétention de mettre Cicéron au lieu et place d'Aristote, ou de remplacer un philosophe par un rhéteur. Ils veulent simplement purger l'aristotélisme des scories qui l'altèrent, substituer aux textes en circulation des versions

[1]) Soigneusement relevées dans l'excellente monographie de M. Clerval, *De Judoci Clichtovei neoportuensis doctoris theologi parisiensis et carnotensis canonici vita et operibus*. Paris 1894, à laquelle nous empruntons cette notice sur Clichtove. Signalons de lui : *Totius philosophiae Paraphrases, In terminorum cognitionem introductio*, et nombreux commentaires des œuvres de Faber. — [2]) Uberrimum rerum optimarum fontem, cité par Clerval, *op. cit.* 53. — [3]) *Ibid.*, 54.

plus élégantes et conformes à l'original, faire la critique de texte, mitiger l'aristotélisme de la scolastique par des éléments platoniciens. N'étaient-ce point là des réformes de sagesse, et qui eussent dû bénéficier à la philosophie traditionnelle, si on les avait comprises et loyalement accueillies? Les *introductiones* et les *scholia* de Faber et de Clichtove rendirent les plus grands services à l'enseignement philosophique. On les adopta comme manuels dans un grand nombre d'universités de France, d'Allemagne, des Pays-Bas septentrionaux. A Paris, ils provoquèrent un vif élan de renouveau. Mais après l'expulsion de Faber et le départ de Clichtove, la réaction triompha, et la scolastique, en reprenant ses abus de méthode, continua l'œuvre de sa propre destruction. Clichtove, conclut son récent historien, eût été un des humanistes les plus significatifs, si, dans la seconde partie de sa carrière, et par crainte du luthérianisme, il eût moins sacrifié aux procédés surannés des théologiens scolastiques.

Reste à nommer deux belges moins importants, qui embrassèrent le protestantisme et enseignèrent en Allemagne : Corneille Martini, d'Anvers (1567-1621), luthérien, professa la philosophie scolastique à Helmstädt, pendant trente ans, et fut un des adversaires redoutés du ramisme [1]) dont les doctrines se répandaient avec une extraordinaire aisance dans les milieux allemands. — Gheeraerds d'Ypres, ou Hyperius (1511-1564) après

[1]) *Cornelii Martini adversus Ramistas disputatio de subjecto et fine logicæ* (1597) ; *Commentariorum Logicorum adversus Ramistas libri quinque* (1623). Martini a également écrit sur la métaphysique et l'éthique. PAQUOT, *op. cit.*, t. II, p. 424.

une brillante formation littéraire à Paris et de longs voyages, se fixa à Marbourg dans la Hesse où il fut un des chefs du calvinisme, occupa une chaire de théologie et commenta Aristote [1]).

[1]) Travaux sur la rhétorique et la dialectique, commentaires sur la *Physique* et la *Morale* d'Aristote. V. ALTMEYER, *op. cit.*, t. I, p. 328 ; — *Biographie des hommes de la Flandre occidentale*, t. I, p. 225;— REUSENS, *Biographie nationale,* au mot.

CHAPITRE II

Le choc de l'Aristotélisme et du Cartésianisme

(XVIIe SIÈCLE)

---

§ 1. LES PREMIÈRES HOSTILITÉS A LOUVAIN ET DANS LES PROVINCES MÉRIDIONALES

Avec l'apparition du cartésianisme, s'ouvre pour la philosophie dans les Pays-Bas une ère de luttes complexes et décisives. Le choc de l'humanisme, tout de surface, n'avait pas atteint la scolastique dans ses forces vives ; et parfois même, grâce à une transaction doctrinale, la philosophie traditionnelle tenta de vivre en bonne intelligence avec sa rivale.

Il en sera autrement désormais. Le cartésianisme vint opposer à l'aristotélisme un système d'idées cohérent et complet. Le heurt se produisit entre les doctrines fondamentales, et, pour des raisons que nous aurons à démêler, l'aristotélisme en sortit brisé. A aucun moment de cette lutte, deux fois séculaire, on ne se méprit sur l'enjeu.

Deux conceptions du monde étaient en présence ; et



V. F. Plempius (1601-1671)
tableau appartenant à l'Université de Louvain

parce qu'on les savait exclusives l'une de l'autre, on mit de l'âpreté à les défendre. Ceci expliquerait déjà le ton aigu que prirent les controverses, et comment des questions de doctrine vinrent rapidement se compliquer de questions personnelles. D'autres circonstances contribuèrent à élever aussitôt le diapason des discussions : le cartésianisme conclut des alliances offensives avec le Jansénisme sur le terrain théologique ; avec les théories coperniciennes sur celui des sciences [1]). Toutes ces forces se coalisèrent contre la scolastique ; elles sont comme l'âme d'un monde nouveau, le monde moderne, qui devait supplanter le monde traditionnel ou du moyen âge.

Le jeu de ces divers facteurs apparaîtra progressivement dans les épisodes qui remplissent l'histoire des idées au XVIIe siècle. Mais, pour comprendre ces épisodes, il importe d'établir que le cartésianisme présente, dans ses positions fondamentales, un caractère oppositionnel à la philosophie scolastique.

Pour Descartes, le savoir humain ne repose pas sur un travail d'abstraction, qui puiserait dans les données de la sensation externe et interne la « quiddité » des choses (scolastique) [2]) ; mais sur la claire vue de la conscience. Démêlons le contenu de la conscience, fixons les intuitions claires et distinctes relatives au moi, au monde, à Dieu, et il suffira de les coordonner pour construire la philosophie. Lorsque, après avoir douté de tout, Descartes soustrait à l'emprise du doute le fait de son existence, parce que « de la mesme que je pensois à douter de la vérité des autres choses, il suivoit très évidemment

[1]) Voir § 5. — [2]) Cf. p. 99.

et très certainement que j'estois » [1]), il ne fait qu'une première application de ce critère général de la conscience. La célèbre formule : « je pense, donc je suis », doit être complétée par cette autre : tout acte conscient qui m'apparaîtra aussi clair et aussi distinct que le fait de mon existence me mettra en présence d'une certitude.

De là naît une psychologie nouvelle. Le *moi* est une chose pensante (res cogitans). Supprimez l'acte conscient (synonyme de pensée dans le langage cartésien), il ne reste rien du moi. L'activité consciente n'est donc pas étrangère à l'essence du moi, elle n'est pas la mise en œuvre de quelque faculté, se surajoutant à l'âme comme un accident qualitatif détermine la substance (scolastique) ; la conscience est l'essence même du moi et le plus intime de notre être.

De même que la pensée consciente est l'essence du moi, l'étendue est l'essence des corps. Le froid, le chaud, la couleur, et tout ce cortège de qualités, dont la scolastique fait des accidents réels et inhérents [2]), ne sont pas des attributs réels, mais des évènements subjectifs : ils changent suivant les dispositions du sujet qui les éprouve, n'ont qu'une valeur d'impression et ne constituent pas la réalité du corps. Pour pénétrer la nature du corps, il faut, comme pour le *moi*, récuser la sensation, et ne se fier qu'à l'analyse de la conscience. Or devant la conscience, le corps est une étendue, infiniment divisible et continue [3]), immobile par elle-même et qui dès lors, pour se mouvoir, reçoit l'impulsion du dehors. Acte

[1]) *Discours de la méthode*, 4[me] partie. Ed. Adam et Tannery, t. VI (1902) p. 32. — [2]) Cf. p. 99 et suivts. — [3]) On reconnaît ici l'influence des mathématiques, que Descartes avait brillamment cultivées.

et puissance, matière première et forme substantielle sont des chimères, puisque tous les changements de la matière corporelle s'expliquent par des figurations diverses d'une masse d'éléments homogènes,qu'une force extrinsèque heurte, choque, agrège et désagrège (hypothèse des tourbillons). L'étendue devient le constituant corporel ; et si par la pensée on la supprime, il reste non pas un résidu substantiel, composé de matière et de forme, mais le néant.

Tout phénomène est, ou conscient ou étendu. Entre le corps et l'esprit, entre l'étendue et la conscience, il y a incompatibilité absolue. De cette thèse fondamentale du cartésianisme part un réseau de corollaires qui acculent la psychologie de Descartes à d'inextricables difficultés. Le moi conscient, ou l'âme, n'ayant rien de commun avec le corps étendu, leur union dans l'homme n'est pas naturelle, mais violente (contre la scolastique). Aussi le commerce de l'un et de l'autre constitue une énigme ; pour expliquer les répercussions du moral et du physique, et les passions humaines, Descartes recourt à de vains subterfuges.

L'incompatibilité du conscient et de l'étendu entraîne, d'autre part, la nécessité de parquer tout fait humain dans une de ces catégories closes de phénomènes conscients ou de phénomènes étendus. — Et la sensation ? Elle est évènement conscient, répond Descartes, donc elle n'a rien d'étendu. — Et les animaux ? Ont-ils la conscience, au même titre que l'homme ? Le spiritualisme excessif de Descartes s'effarouche devant pareille doctrine, et forcé de choisir, le philosophe français préfère ramener tous les actes de l'animal à des mouvements étendus et mécaniques. La bête ne présente que les

apparences du conscient ; elle n'est qu'un automate, une mécanique merveilleuse.

Non moins que les autres parties de sa philosophie, la théodicée de Descartes diffère de la théodicée des scolastiques. Elle s'alimente de cette idée-mère, issue elle-même de la méthode cartésienne : que la notion de Dieu, telle que la découvre notre conscience claire et distincte, est garante de l'existence et de la nature de Dieu. Mais le conflit dont nous entreprenons l'histoire n'intéresse qu'indirectement la théodicée, et nous n'y insistons pas.

La morale cartésienne se ressent de la place prépondérante que les « idées claires et distinctes » occupent dans la vie psychique ; elle inaugure un déterminisme intellectuel qui s'oppose à la théorie scolastique de la liberté. Agir librement est suivre le parti que la raison me montre le meilleur, et qui pour cela me sollicite plus que tout autre, « car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutost, d'autant plus que je panche vers l'un, soit que je connoisse évidemment que le bien et le vray s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse [1]) ». Et puisque Dieu est l'auteur de nos idées claires, c'est lui en dernière analyse, qui agit sur les décisions de la volonté.

Or ce déterminisme intellectuel, qu'Arnold Geulincx érige en système avant Malebranche et Leibniz [2]), présente des affinités incontestables avec la théorie fondamentale du Jansénisme. Dans l'*Augustinus*, qui fonda sa célébrité, et parut en 1640, deux ans après sa mort, Jansé-

[1]) Quatrième méditation, éd. ADAM et TANNERY, t. IX, p. 46, 1904. — [2]) V. § 4.



Gasparus Barlaeus (1584-1648)
tableau appartenant à l'Université de Louvain.

nius anéantit la liberté humaine en ce sens, que le vouloir ne peut pas ne pas suivre l'inspiration de la grâce, ni vaincre la délectation qu'elle produit ; l'acte reste méritoire, mais cesse d'être libre. Telle est, sans contredit, la principale raison de l'alliance offensive et défensive contractée, en Belgique comme en France, entre le jansénisme et le cartésianisme, et que tous les historiens du cartésianisme ont remarquée [1]).

Ajoutez cet autre point de contact, que Jansénius et Descartes détestent également les aristotéliciens, et vous comprendrez mieux encore les sympathies des théologiens jansénistes pour la philosophie nouvelle : à l'université de Louvain, les principaux tenants du cartésianisme, Philippi et Geulincx furent aussi des jansénistes ardents.

On peut dire que la Belgique fut la seconde patrie du cartésianisme, et les épisodes qui marquent sa marche en avant dans l'université de Louvain eurent leur répercussion en dehors du pays.

Le cartésianisme fait son apparition à Louvain, l'année même ou paraît le fameux *Discours de la méthode*. Déjà Descartes avait des intelligences dans la cité universitaire, et voici comment. Philosophe et savant, Descartes était non moins homme du monde et diplomate. Il entretenait des relations avec les cours princières, et les personnages influents des milieux politiques ou intellectuels. Tous ceux qui jouent un rôle dans l'histoire de sa doctrine au XVII[e] siècle, comme partisans ou comme

[1]) « Dans la Belgique, comme en France, il y eut une sorte d'alliance entre le Jansénisme et le cartésianisme ». BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1868, t, I, pp. 278 et 432.

adversaires, lui sont directement ou indirectement connus, et cette tactique habile contribue à expliquer l'enthousiasme qu'il provoque chez les uns, et l'importance que lui accordent les autres. Or, vers la fin de mars 1692, se trouvant à Amsterdam, Descartes se fait présenter un homme, appelé à jouer un premier rôle dans les événements ultérieurs, le hollandais Vopiscus Fortunatus Plempius [1]).

Après de brillantes études dans la pédagogie du Faucon, à Louvain, Plempius était venu à Leyde compléter ses connaissances en sciences médicales. Descartes cause anatomie avec le jeune homme, et par lui il apprend à connaître Libert Froidmont (né à Haccourt près de Visé, en 1587), maître de Plempius — ne se doutant certes pas que ces deux hommes devaient devenir à Louvain et dans les Pays-Bas ses plus redoutables adversaires.

Lorsqu'au mois de juin 1637, Descartes publia son *Discours sur la méthode*, il en fit parvenir trois exemplaires à Plempius, qui, dans l'intervalle, avait obtenu, grâce à Isabelle, la chaire royale des institutions de médecine, et occupait de ce chef une des situations les plus en vue. Un des exemplaires lui était dédié ; le second était destiné à Libert Froidmont, déjà connu par sa dissertation sur la comète de 1618 et par sa *Météorologie*[2]). Trois ans avant, Libert Froidmont avait remplacé le fameux Jansénius dont il devint plus tard un des principaux adhérents [3]). Le troisième correspondant

[1]) Pour les événements relatés dans ce paragraphe, nous avons consulté l'excellent ouvrage de Mgr Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique* (Mém. cour. par l'Acad. Belg., t. 39), 1886. — [2]) V. § 5. — [3]) Il publia l'*Augustinus* de Jansénius. Froidmont fait exception à la règle que les jansénistes étaient cartésiens. Monchamp remarque à ce sujet que son oppo-

était le P. Fournet, dont le rôle s'efface dans cette histoire [1]).

La philosophie nouvelle sonna étrangement aux oreilles de Froidmont et de Plempius, nourris de l'aristotélisme des pédagogies louvanistes ; et l'un et l'autre envoyèrent à Descartes une lettre d'observations. Celui-ci répondit ; et cet échange de correspondances remplit une page bien curieuse de l'histoire du cartésianisme naissant.

Ce qui heurte le plus vivement Froidmont, c'est la théorie de l'automatisme des bêtes, et celle, plus générale, du mécanisme physique. L'âme des plantes et des bêtes, avait écrit Descartes, n'était autre qu'un feu sans lumières excité en leur cœur, de même nature « que celuy qui échaufe le foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fust sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse cuver sur la rape » [2]). Froidmont fit observer

sition à Descartes fut aussi modérée qu'elle put l'être, qu'il n'a attaqué Descartes qu'une fois, poussé à bout par les railleries de ses collègues, *op. cit.*, p. 99. — [1]) MONCHAMP, *Un correspondant belge de Descartes. Le Père François Fournet, S. J.* (Précis historiques, avril 1893, t. XLII de la collection). Parmi les autres belges avec qui Descartes eut des rapports, citons Isaac Beeckman de Middelbourg, qu'il rencontra en Hollande (MONCHAMP, *Isaac Beeckman et Descartes* à propos d'une lettre inédite de Descartes à André Colvius, dans *Bull. Acad. Belg.*, t. 29, p. 17) ; Sylvius qu'il vit à Douai ; Caterus ou de Caters d'Anvers, qu'il pria de reviser son manuscrit des méditations — il critiqua ses arguments en faveur de l'existence de Dieu et Descartes lui répondit. Il connut aussi Antoine Aemilius, d'Aix-la-Chapelle, (1589-1660), professeur à Utrecht ; Elzévir, l'imprimeur ; Godefroid de Haestrecht, gentilhomme du pays de Liège, un de ses principaux amis ; le gantois Heinsius, (1582-1655) ; Abraham Heydanus ; Philippe Van Laensbergh, de Gand ; Charles de Maets ; Simon Stévin, de Bruges ; Jean Walaeus, fils de gantois, professeur à Leyde. V. MONCHAMP, *passim*. La correspondance de Descartes remplit les cinq premiers volumes de l'édition d'Adam et Tannery, et un supplément du t. X. — [2]) *Discours de la méthode,* t. VI, p. 46.

à Descartes combien cette doctrine faisait injure aux faits, et que les sensations de l'animal, la vision par exemple, ne peuvent se ramener à de simples mouvements de chaleur naturelle. En quoi il avait raison. Descartes répondit d'adroite façon : Froidmont ne l'avait pas compris [1]).

Les premières lettres échangées entre Descartes et Plempius ne sont pas moins courtoises que sa correspondance avec Froidmont ; mais elles laissent transpirer l'aigreur qui montait dans l'âme de Plempius. Lentement le diapason de la controverse s'élève. La même année où il reçut les répliques de Descartes (15 février et 23 mars 1638), Plempius fit paraître ses *Fundamenta seu Institutiones medecinae,* où il expose et critique la théorie de Descartes sur les causes de la circulation du sang et des pulsations du cœur [2]). C'est à Harvey que Descartes avait repris la théorie de la circulation du sang, et Plempius s'y rallia lors de la seconde édition de son livre.

La discussion entre Descartes et Plempius porte principalement sur des phénomènes physiologiques, auxquels le philosophe français donne invariablement une explication mécanique. Il y est question notamment de la théorie des *ferments* qui avait été agitée — non inventée — par le médecin bruxellois, Jean-Baptiste Van Helmont (1577-1644) dont l'ouvrage curieux *Sur la guérison magnétique des blessures* suscita en 1630 la censure de la faculté de théologie de Louvain [3]).

[1]) Monchamp, *op. cit.*, p. 49. — [2]) *Ibid.*, p. 75. — [3]) A cause de certaines innovations théologiques, et de l'importance qu'il accordait à des doctrines cabalistiques. Van Helmont mena une vie retirée à Vilvorde. Son livre, *de magnetica vulnerum curatione*, imprimé en 1621, lui attira des déboires

Il nous suffira de retenir que Plempius, tout comme son collègue Froidmont, maintient entière la psychologie traditionnelle, et s'en prend à l'idée mère du système cartésien. Pour Descartes, les opérations de la vie organique sont étrangères à l'âme ; elles sont l'œuvre des *esprits animaux*, les parties les plus agitées et les plus pénétrantes du sang, échauffé dans le cœur. Plempius, au contraire, revendique hautement l'intervention de l'âme, comme principe organisant, dans les activités inférieures de l'homme. En cette matière, un péripatéticien ne peut transiger. Renoncer à la doctrine de l'union substantielle de l'âme et du corps eût été ébranler toute la psychologie scolastique [1]).

Cette attaque du cartésianisme, la première qui eut un caractère public, appela des représailles, et précipita les événements. Regius d'Utrecht écrivit une lettre de protestation au professeur de Louvain, et, dans des thèses qu'il fit soutenir en 1640, l'accusa ouvertement d'ignorance et de duplicité.

De ce jour, Plempius fut définitivement brouillé avec le cartésianisme, et dès lors il usa de sa grande influence pour enrayer la marche de la philosophie novatrice.

Mais déjà l'ennemi était dans la place, et quand parut la deuxième édition du livre de Plempius, en 1644, le cartésianisme avait forcé la porte des chaires universi-

à partir de 1629, et en 1634 la prison. Van Helmont est un adversaire d'Aristote. Il défend cette théorie, qui n'était pas neuve, que chaque corps, vivant ou non, possède son « ferment » dont le rôle est d'exciter « l'archée », ou le principe actif déposé dans la matière inerte. MONCHAMP, *op*, *cit.*, 26, 89. Sur Van Helmont, v. une étude de F. STRUNZ, *Die Psychologie des Joh. Bapt. Van Helmont in ihre Grundlagen*, dans Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1905, p. 2. — [1]) V. p. 77 et 79.

taires, avec Gérard van Gutschoven et Guillaume Philippi. Le premier (1615-1688) s'était imbu du cartésianisme dans un commerce intime avec le maître, dont il avait été en Hollande le secrétaire et le préparateur. Il revint à Louvain, sa ville natale, en 1639, comme suppléant de l'octogénaire Sturmius, professeur de mathématiques. Ce n'est qu'en 1648, après la démission de Sturmius, et après avoir été éloigné pendant cinq ans de l'enseignement académique, que Van Gutschoven parvint à s'y fixer.

Depuis 1641, Guillaume Philippi, de Hal (vers 1600-1665) arborait le drapeau cartésien au Collège du Lys ; et après des difficultés de toute nature, il était parvenu à cumuler une chaire de philosophie avec la chaire d'institutions médicales.

C'est à cette école que se forma un des plus brillants champions du cartésianisme dans les Pays-Bas, le jeune anversois Arnold Geulincx. Né en 1624, Geulincx est au Collège du Lys en 1641, passe la licence ès arts en 1643, et dès 1646 devient au Lys le collègue de son maître Philippi, avec le titre de professeur secondaire de philosophie. Il avait rapidement franchi les premiers degrés d'une carrière qui promettait d'être brillante [1]).

En voilà plus qu'il n'en fallait pour alarmer les maîtres de l'ancienne école. Libert Froidmont entretient les

[1]) J. P. N. Land, qui s'est beaucoup occupé de Geulincx, a consacré diverses études à sa biographie. *Arnold Geulincx und die Gesammtausgabe seiner Werke* (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1890, Bd. IV, p. 87) ; *Van de Hooft-Deughden. De eerste Tucht-Verhandeling door Arnout Geulincx* (1895). Inleiding, et les Préfaces de l'édition de ses œuvres, citée plus loin. *Arnold Geulincx te Leiden* (1658-1669). Verslagen en meded. d. Kon. Akad. der Wetenschappen, 3de reeks, II. (Amsterdam, 1886).



Libert Froidmont (1587-1653)
tableau appartenant à l'Université de Louvain.

animosités par sa nouvelle édition de la *Météorologie*, parue en 1646. Le théologien janséniste y déploie une tactique prudente, dont il ne devait plus se départir, et qui lui vaudra plus tard un blâme discret du jésuite Carleton Compton. Froidmont traite de haut la philosophie cartésienne, professe un parfait scepticisme à son endroit, affecte d'ignorer le nom de Descartes, et se permet de douter de ces philosophes qui « prétendent pénétrer les secrètes lois de la nature et les phénomènes de la météorologie ».

Mêmes procédés dans la *Psychologie*, œuvre de jeunesse, à laquelle Froidmont fait, en 1649, les honneurs de l'impression. Ici, toutefois, les allusions sont plus transparentes ; il y a des pointes de raillerie à l'adresse des médecins qui, d'habitude, sont de piètres philosophes — Philippi et van Gutschoven étaient manifestement visés. D'autre part, Froidmont défend la distinction réelle de la substance de l'âme et de ses facultés, une théorie scolastique que Descartes avait mis une complaisance spéciale à combattre. Froidmont est péripatéticien, mais un péripatéticien modéré, qui sait à l'occasion mettre Platon au-dessus d'Aristote, ou même se séparer à la fois d'Aristote et de Descartes.

Dans l'entretemps, les Jésuites s'étaient jetés dans la mêlée. Descartes, qui se rendait compte de leur influence, usa toujours à leur endroit de beaucoup de ménagements. S'il rencontra chez eux des amis de la première heure, et qui lui restèrent fidèles, comme le P. Mersenne en France, il eut à compter, surtout au début, avec d'influentes oppositions. Déjà en 1638, le P. Ciermans, de Louvain, à qui Plempius avait passé un exemplaire du

Discours de la méthode, avait tenu pour inapplicable la théorie physique de Descartes.

Mais quelques années après, la contradiction se fit plus profonde et plus absolue par l'organe du P. Carleton Compton, du Collège des Jésuites anglais, à Liége. Compton, un des hommes les plus distingués de la scolastique au XVIIe siècle, entreprend une réfutation principielle du cartésianisme, sans craindre de nommer son auteur, et il blâme publiquement ceux qui, comme Froidmont, font le silence autour de ces doctrines dangereuses.

Le cours de philosophie de Carleton Compton, édité une première fois en 1649, puis en 1664 et 1697, a surtout une importance théologique. Après avoir signalé la fausseté de thèses telles que l'inexistence des formes substantielles, le jésuite montre l'incompatibilité de la théorie cartésienne sur l'essence des corps avec l'enseignement catholique de la transsubstantiation et de la permanence des accidents eucharistiques. « En théologie, écrit M. Monchamp, on enseignait alors communément qu'après la consécration, la substance du pain et du vin étant détruite, leurs accidents restent sur l'autel. Descartes, prétendant que les accidents sont réellement identiques aux substances qu'ils affectent, devait dire que la destruction du pain et du vin impliquait celle de leurs accidents. La foi catholique enseigne que le corps de Jésus-Christ est présent sous les espèces, de telle sorte qu'il est tout entier sous chaque partie quand elles sont rompues, et de là il suit que le corps de Jésus-Christ dans l'état sacramentel n'a pas son étendue actuelle. Descartes soutenait que l'essence d'un corps consiste dans son étendue actuelle et, partant, devait dire que l'essence du corps de Jésus-Christ, tel qu'il est au ciel,



Caramuel y Lobkowitz (1606-1682)
tableau appartenant à l'Université de Louvain.

ne se trouve pas dans l'Eucharistie [1]) ». Du point de vue cartésien, il est bien difficile de répondre à pareilles difficultés. Elles contribuèrent, dans une large mesure, à engendrer les défiances des théologiens louvanistes, et à provoquer plus tard les censures officielles.

L'ouvrage de Compton fit sensation. Celui-ci d'ailleurs n'avait fait que se conformer aux directions de la Congrégation générale des Jésuites, tenue à Rome en 1645-1646 : les thèses cartésiennes avaient été interdites aussi longtemps que leur caractère douteux serait de nature à diviser et à désunir les membres de la Compagnie. Les Jésuites tenaient donc plutôt pour Aristote, mais ils ne tarderont pas à user de réserve, et on les verra, Compton en tête, faire accueil à plus d'une thèse cartésienne.

D'autres religieux prirent en mains la cause d'Aristote, tel François Crespin, carme déchaussé, dans des commentaires de la philosophie d'Aristote [2]), mais on ne trouve pas chez lui la puissance d'argumentation qui distingue Compton.

Par contre, le cistercien espagnol Jean Caramuel y Lobkowitz, qui passa dix années en Belgique, enseigna à l'abbaye des Dunes, et conquit brillamment le doctorat en théologie à Louvain, ne cache pas ses sympathies pour la philosophie nouvelle. Esprit large et indépendant, avide de réformes, le maître espagnol décoche ses sarcasmes à la théologie aristotélicienne « conçue, dit-il, dans le péché originel », et quand il connaît mieux la physique cartésienne, il l'accueille sans réserve [3]). Mais

[1]) *Op. cit.*, p. 178.— [2]) *Commentarii in universam Aristotelis philosophiam*, Bruxelles. — [3]) *Rationalis et realis philosophia*, Louvain, 1642. *Grammatica audax*, Francfort, 1651.

à ce moment de sa carrière, Caramuel avait quitté la Belgique et son influence rayonnait ailleurs que chez nous [1]).

§ 2. Arnold Geulincx et l'enseignement de la philosophie aristotélicienne a Louvain

L'année 1652 est marquée par des événements importants dans la lutte des aristotéliciens et des cartésiens à l'université brabançonne. Arnold Geulincx, nommé professeur primaire, préside aux « saturnales » et prononce un discours d'ouverture (16 décembre) qui n'est pas seulement une profession de philosophie cartésienne, mais un violent réquisitoire contre ses collègues péripatéticiens.

Geulincx est une de nos gloires philosophiques. Il appartient à la Belgique par ses origines anversoises, par son mariage, par son éducation scientifique. Même

[1]) Henri de Gand, oublié depuis le XV[e] siècle, eut un regain de vie au XVII[e] siècle, grâce aux servites qui se firent un honneur et un devoir de commenter et de défendre celui qu'ils croyaient être le plus illustre fils de leur ordre. (Cf. p. 81). Cette restauration s'accomplit en Italie, et n'eut pas de retentissement en Belgique. Le premier qui entreprit le commentaire de Henri de Gand est Burgus, *Henrici Gandavensis doctoris solemnis ord. Servorum Paradoxa Theologica et Philosophica*, Bononiae, 1627, et il comprend très bien l'économie et l'originalité des *Quodlibet*. Burgus trouva des imitateurs : Lodigerius, B. A. Maria Canali, et surtout Michel Ange Gosius (*Summae philosophicae ad mentem Henrici Gandavensis. Pars prima Logicalis. Pars secunda, Physicalis*, Romae, 1641), F. G. Sogia (divers commentaires sur les Sentences, Saceri, 1689, 1692, 1695, 1697) et Ventura (*Mag. fr. Henrici de Gandavo philosophia tripartita)*, 1701, 3 vol.). Le trinitaire Ant. de Zembrana et le camaldule Zuccolius suivirent la même voie; ce dernier édita les *Quodlibet* en 1618. Voir notre *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, etc., pp. 269-272.

les œuvres qu'il publia au cours de son second professorat à Leyde, furent conçues à l'université de Louvain ; et il ne négligea aucune occasion, quand il se trouva en Hollande, d'affirmer ses sympathies pour la Belgique et pour les Belges. Pourquoi ceux-ci n'ont-ils pas pris les devants sur leurs voisins de Hollande, quand il s'est agi de publier une édition critique et complète des œuvres de Geulincx [1]) ?

Geulincx est plus qu'un simple vulgarisateur du cartésianisme ; il imprima à la doctrine nouvelle un pli caractéristique ; il fut lui-même ; et nous montrerons dans un paragraphe suivant en quoi consiste son originalité. Pour le moment, on n'étudiera en lui que le démolisseur, l'iconoclaste. Personne n'a dépensé plus de verve et d'ingéniosité, plus d'amers sarcasmes, en vue de dépopulariser, dans les milieux pédagogiques de Louvain, la philosophie traditionnelle, et il n'est pas étonnant que les aristotéliciens aient bondi sous l'outrage. Il sera intéressant d'apprendre, de sa bouche, ce que les cartésiens reprochaient aux philosophes de l'ancienne école, et de vérifier dans quelle mesure ces reproches sont fondés.

[1]) Elle a été conduite à bonne fin par LAND, *Arnoldi Geulincx Antwerpiensis. Opera philosophica*, 3 vol. La Haye, 1891-1893. On y trouve, outre des introductions biographiques et bibliographiques, le discours d'ouverture des saturnales, les questions quodlibétiques, un second discours prononcé à Leyde, la logique avec des notes inédites (tome I), *methodus inveniendi argumenta*, un troisième discours prononcé à Leyde, *Metaphysica, Physica* (telles qu'il les entend, suivies de la métaphysique et de la physique telles que les entendent les péripatéticiens), des *disputationes* (tome II), l'*Ethica ; Disputationes ethicae; Annotata latiora in principia philosophiae Renati Descartes* (tome III). Land a édité en outre la traduction flamande de l'éthique publiée en 1667, v. page 192.

I

Les fêtes Saturnales, ou les disputes quodlibétiques instituées en 1427, étaient des tournois dialectiques qui s'inspiraient des disputes quodlibétiques du XIIIe siècle [1]), mais dont les mœurs universitaires avaient accentué tous les caractères typiques. Comme à Paris, on y osait tout dire ; et c'était le « disputant » qui en réalité s'arrangeait pour faire traiter les sujets à sa convenance. Aussi Geulincx n'est pas seulement l'auteur de l'*oratio* d'ouverture, mais le texte des questions quodlibétiques, qui parut pour la première fois à Anvers en 1653, est tout entier de sa main.

L'humanisme avait imposé sa livrée d'or à ces disputes d'apparat ; et on exigeait de celui qui les présidait une latinité impeccable, pleine d'images et d'allusions à la vie classique. La langue de Geulincx est un modèle du genre; il est le digne continuateur des humanistes du XVIe siècle. Enfin, les statuts admettaient aux Saturnales le mélange du plaisant et du sévère, « pourvu qu'il n'y eût rien d'indécent, d'obscène et de diffamatoire » [2]). Et pareille latitude était de nature à corser singulièrement l'intérêt de ces séances solennelles, auxquelles assistaient,

[1]) Cf. p. 88. — [2]) *Codex veterum statutorum Academiæ Lovaniensis*, publié par DE RAM, Bruxelles, 1861. — Caput XVIII. *De quodlibeticis disputationibus seu quæstionibus*. N° 6. Peu de ces *quodlibet* nous sont parvenus. On ne les écrivait pas toujours. Les plus anciens sont deux *Quæstiones* de Joannes Varenacker, des *Quæstiones* de Wilhelmus Bout, d'autres de Petrus de Rivo sur les futurs contingents. Voir REUSENS, *Syntagma doctrinæ theologicæ Adriani VI*, Lovanii, 1862.



Schema des genres et des espèces.
Manuscrit nº 21907 de la Bibliothèque royale de Belgique.

outre le recteur, le doyen et le receveur de la faculté des arts, des nobles, des prélats, des docteurs, des licenciés et autres personnages de distinction [1]). De fait, les sujets traités par Geulincx présentent les aspects les plus variés, et nous y relevons les interrogations suivantes qui assurément faisaient tendre l'oreille aux auditeurs : doit-on admettre les femmes aux écoles philosophiques ? Convient-il que les hommes de science soient riches ou bien, comme maintenant, qu'ils demeurent pauvres ; vaut-il mieux dîner le soir qu'à midi ? [2])

La question 24 mérite une mention spéciale : la langue flamande est-elle supérieure à la langue latine, *utra praestantior, flandrica an latina lingua ?* Le flamand est appelé langue des flandro-belges ou de la Flandro-Belgique *(flandro-belgae ; flandro-belgium)*. Plus tard, quand il publiera l'œuvre à Leyde, en seconde édition (1653), Geulincx dira la langue belgique, *belgica lingua.*

D'autres interrogations devaient sembler grosses de menaces pour les philosophes vieux-style, que ce jeune professeur de vingt-huit ans faisait passer sous ses fourches caudines. Celle-ci par exemple : « Convient-il que les plaisanteries entre amis soient mordantes ou édentées » [3]).

Mais l'intérêt principal des saturnales de 1652 réside dans le discours d'ouverture. Sous une forme allégorique, conforme aux goûts de l'époque, le jeune maître cite

[1]) « Proponit autem præses Rectori universitatis, prælatis, doctoribus superiorum Facultatum, decano et receptori nostræ Facultatis, nobilibus, licentiatis, aliisque honoratis viris has disputationes frequentantibus... » DE RAM, *op. cit.*, cap. XVIII, n° 3. — [2]) An mulieres ad philosophicas scholas admittendae. Q. X. — An expediat viros doctos divites, an, ut fit, pauperes esse. Q. XV. — An meridianis praestent vespertina convivia. Q. XVII. — [3]) An mordaces an vero edentulas expediat inter amicos esse facetias. Q. VI.

devant le tribunal de la Philosophie, les Génies séducteurs qui ont répandu les erreurs et les duperies. Plus dangereux que les Sens, ils ne s'arrêtent pas à fleur de peau *(in cute subsistere)*, mais traversent la moelle et pénètrent jusqu'à l'Esprit.

Le premier accusé est *Pantomime*, génie des métaphores et des ressemblances. Avancez, s'écrie l'orateur, vous Pantomime qui amoncelez fraude sur fraude dans nos écoles (in scholis montes tuarum fraudum). « Les horreurs du vide, les inconvénients du vide, les appétits et les aversions naturelles, les sympathies et les antipathies, les formes substantielles, les intelligences, les facultés et les puissances : voilà vos œuvres » [1]). C'est une de vos inventions que l'eau *désire* le froid, qu' « elle a *horreur* de se dissiper en fumée et en vapeur » ou encore : « La matière première se comporte à l'instar d'une épouse ; la forme est le mari ; les deux s'aiment et se désirent. Les péripatéticiens disent-ils autre chose ? De là une suite de questions mesquines débattues en long et en large : *Est-ce que la matière désire encore la forme,* quand elle l'a perdue ? Autant demander si la matière pleure son mari, après sa mort. *Est-ce que la forme dont elle jouit, comble les appétits de la matière*, si bien que ses nouvelles noces lui font perdre la mémoire du précédent mariage ? *Est-ce qu'elle désire en même temps plusieurs formes*, se donne-t-elle à toutes ? *Ou bien préfère-t-elle les formes nobles aux autres ?* [2]) ». Le persiflage se poursuit dix pages durant, et il reprend de plus belle quand s'avance le second séducteur, *Mango,* génie des ornements inutiles.

[1]) T. I, p. 18. — [2]) P. 21.

Mango, dans la république des êtres (entium respublica) est chargé des fonctions protocolaires. Il range les accidents sous les substances, et parmi celles-ci donne le premier rang aux spirituelles, le second aux corporelles, sans perdre de vue que les unes sont complètes, les autres incomplètes. Chaque être reçoit sa place, depuis les corps aristocratiques que sont les cieux et leurs étoiles, jusqu'à la « plèbe » des êtres inférieurs, silex, argiles, cailloux. Mango dote les étoiles d' « influences occultes », les quatre éléments de qualités, les corps humains d'humeurs : aucun facteur de la physique ancienne n'est oublié. Et lorsque, dans un mouvement d'indignation, l'Amour de la sagesse (Amor-Sapientiae), juge dans ce débat, a fait expulser des écoles les deux séducteurs, Geulincx s'écrie : « Je vois, juges, qu'après avoir jeté dehors Pantomime, exterminé Mango, purgé nos livres de leurs dictons, commentaires et préceptes, presque toute la scolastique s'en est allée » [1]).

Il n'en reste plus que ce que les péripatéticiens appellent leurs « axiomes ». C'est le génie *Dogmatista* qui les a inventés. Suit le procès des brocards scolastiques. *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur ; nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu*, etc. [2]). — N'allez pas demander le sens ou la raison de ces phrases retentissantes. On vous répondra : « Silence, enfant. *Tu asinus ad lyram es*. C'est un axiome d'Aristote (quand bien même Aristote ne l'eût jamais ensei-

[1]) « Video, judices, ejecto Pantomimo, exterminato Mangone, evulsis simul eorum de libris nostris dictatis, commentis et placitis, Scholasticam pene totam cum illis abiisse Philosophiam », p. 34. — [2]) et d'autres : conjugatorum sunt conjugata consequentia ; propter quod unumquodque est tale, ipsum est magis tale ; nullum violentum est perpetuum, p. 35.

gné »[3]). Et voilà comment, ô douleur! on prend la paille des mots pour la graine des choses !

Le discours de Geulincx se termine par un plan d'études nouvelles qu'il réalisa plus tard et qu'il suffira d'indiquer ici : il faut placer à la base de l'enseignement les sciences exactes, telles la géométrie et l'arithmétique, poursuivre par la logique et la métaphysique dûment épurées, s'orienter ensuite vers les sciences naturelles.

Il est intéressant de rapprocher le discours sensationnel, prononcé à Louvain, d'une harangue similaire, par laquelle le philosophe ouvrit, en 1662, ses leçons de Logique à Leyde. Les deux documents se complètent, et traitent d'un même sujet, l'insuffisance de la didactique péripatéticienne. Le titre du second discours en dit long : « des ornements inutiles et de l'élégance qui convient aux disciplines scientifiques »[1]). C'est l'œuvre du génie Mango qu'on nous décrira, avec plus de détails. Sans doute, dit Geulincx, l'élégance du discours est, pour les Belges, un besoin ; ils l'ont dans la sève et dans le sang[2]). — Que d'amabilités ! Mais il est des apprêts superflus, accessoires impurs de la science. Avec le maître anversois, appelons-les *Prologus*, *Prognosis*, *Rhapsodia* et *Anomalia*.

Du *Prologue* fait partie cette série prolixe de questions préliminaires *(quaestiones prooemiales)*, appuyées de cent arguments, suivis chacun de sa réfutation, amplifiées de cent plis et replis (plicis ac replicis) qui nous

[1]) P. 36. — [2]) De removendis parergis et nitore conciliando disciplinis. — [3]) Nitor, quorum Belgis tanta necessitudo, quorum animos totus incessit, quibus jam, quod dici solet, in succum et in sanguinem abivit, p. 152.

Le Pont aux ânes.
Manuscrit nº 21907 de la Bibliothèque royale de Belgique.

immobilisent devant la porte de la science, au lieu de nous y faire entrer[1]); on examine si la logique est partie de la philosophie ; si elle est un art ou une science ; en combien de parties il la faut diviser. Inepties tout cela ! « Tu demandes ce qu'est la chose dont tu vas parler. Parle donc et on le verra bien » [2]).

Ne disons rien du second fléau des leçons, qui consiste à développer des théories que la science à étudier présuppose *(Prognosis)*. Le troisième « cloaque » de la philosophie est *Rhapsodia*, ou la manie de farcir *(infarciant)* des notions simples et banales, afin de leur donner une importance qu'elles n'ont pas. S'agit-il, en logique, de la théorie de l'individu *(de individuo)*, les péripatéticiens citent, en exemple, Alexandre et Bucéphale, avec de pompeux commentaires sur le conquérant macédonien et sa fameuse monture, « comme si Pierre et Paul, assis à leurs pieds, ne pouvaient aussi bien remplir cet office » [3]). Ou encore, ils font défiler sur la scène *(in theatrum)* les philosophes anciens, Zénon, Leucippe, Melissus, Democrite, Epicure, Aristote enfin « lumière parmi les ombres » [4]). Et si vous demandez où ces sages ont écrit tout ce qu'on leur attribue, on répond que leurs commentaires sont perdus, « victimes des injures du temps ».

Reste l'*Anomalie* dont les excès sont comparables aux écuries d'Augias : elle introduit dans une science des considérations relevant d'autres sciences ; elle ouvre la logique aux invasions de la grammaire, de la méta-

[1]) T. I, p. 153. — [2]) « Quaeris quid sit quod ipse traditurus es ? Eja trades, et videbimus » p. 153. — [3]) P. 155. — [4]) « Solus habet mentem, reliquis errantibus umbris. »

physique, de l'histoire sainte et de la théologie. Soit à expliquer la théorie du raisonnement *(de argumentis)* : on développera l'étymologie du mot, auquel au besoin on forgera une généalogie [1]) ; après de longues digressions sur les rites de la dispute, dans l'antiquité et de nos jours, on épuisera les ressources oratoires de la synonymie et de l'homonymie. Suivra une abondante exploitation de filons métaphysiques : Quelles sont les *causes* du raisonnement ? « Sa cause efficiente première, disent-ils, est Dieu ; et bien que Dieu produise le raisonnement, cependant lui-même ne raisonne pas. Ici on intercale un lieu commun théologique sur la question de savoir pourquoi Dieu ne raisonne pas, et on ajoute où et dans quelles circonstances le Christ se prit parfois à raisonner. La cause seconde du raisonnement, continue-t-on, est l'homme qui conçoit le raisonnement dans son esprit, le fait naître sur la bouche et le produit au jour. Et là-dessus nouvelles controverses si les anges raisonnent, et aussi l'âme séparée du corps, etc. » [2])

A la fin, l'indignation l'étouffe, et Geulincx ne trouve plus d'expressions assez fortes pour flétrir cette race de philosophes, épais et paresseux (illud philosophorum genus, vere crassum ac pingue) [3]), incapables de rien comprendre aux doctrines élevées du cartésianisme.

[1]) (etiamsi forte nemo alius hoc dixerit) Alii Etymon istius nominis deducunt ab Ergo. — [2]) P. 158. — [3]) Il les appelle ainsi dans un troisième discours, prononcé en 1665 et moins important au point de vue qui nous occupe.

II

La parodie de Geulincx pèche par excès, comme toute caricature ; mais elle ne porte pas à faux. Rendons-lui d'abord cette justice qu'il possède à fond la doctrine et les procédés des péripatéticiens. Elevé dans le sérail, il en connaît les détours. Ses discours en sont la preuve, mais surtout ses deux traités sur la physique et la métaphysique faussées, c'est-à-dire « selon l'esprit des péripatéticiens (ad mentem péripateticorum) »[1]).

Les griefs de Geulincx se rapportent au fond de la doctrine, et plus encore à la forme et aux méthodes didactiques. Que nombre de théories scolastiques aient été dénaturées et frustrées de leur sens véritable par les péripatéticiens du XVIe et du XVIIe siècle, le fait n'est pas contestable. Plempius ne donne-t-il pas pour titre au chapitre cinquième de ses *Fondements de la médecine* cette pompeuse déclaration : le mouvement du cœur provient de la *faculté pulsifique* et non de la chaleur du sang ?[2]) On songe malgré soi à la vertu dormitive, persiflée par Molière. Ce n'est pas seulement la théorie des puissances qui se prête aux pires abus, pour peu qu'on lui donne une pure valeur verbale, mais aussi les notions de forme et de matière dont les épousailles font sourire, ou la théorie des espèces intentionnelles que Malebranche et Arnould ont poursuivie de leurs sarcasmes. Ce fut bien pire encore, quand les découvertes de Galilée et d'autres

[1]) Editées pour la première fois par Land, t. II. — [2]) Motus cordis fit a facultate pulsifica, non a fervore sanguinis, contra Aristotelem et Cartesium.

vinrent bouleverser les sciences naturelles, et ruiner une conception du monde que les aristotéliciens ne purent jamais se résoudre à sacrifier aux progrès du savoir humain. Il en sera parlé plus loin.

Les abus de méthode, signalés par Geulincx, sont réels. On retrouve dans les cours manuscrits de l'époque, et dont un lot important est conservé par les bibliothèques de Louvain et de Bruxelles, les procédés didactiques qu'il reproche, en termes cinglants, aux génies séducteurs des écoles. Après lui, l'aristotélisme se perpétue avec son apparatus formaliste ; on continue de jurer par Aristote, de reproduire des textes stéréotypés des anciens, de répéter des brocards qu'un psittacisme scrupuleux réduisait à de vaines formules, de se livrer à des digressions inutiles et vides.

Les cours étaient dictés, ce qui devait les rendre ennuyeux et morts. Le professeur Philippe Goudt, écrit un élève de la pédagogie du Faucon, commença à dicter ses réflexions sur la physique d'Aristote, le deuxième vendredi, au matin de l'an 1602, et il ajoute un peu plus loin : « ce livre fut achevé sous la dictée du maître l'an du Seigneur 1602, le 11 octobre, vendredi, après dix heures et demie, et ce jour vers cinq heures du soir Albert, notre archiduc, fit son entrée à Louvain et traversa notre collège. » [1])

Est-ce pour rendre leurs leçons plus attrayantes, que dans les derniers decenniums du XVIIe siècle, les pro-

[1]) Cod. 2922 Bibl. royale Belgique, fol. 7 : incepit dictare. Fol. 26v. Finis impositus est huic libro dictante magistro anno Domini MDCII, 11 octobris die veneris post medium undecimae quo die vesperi horam cis quintam Lovanium intravit Albertus Archidux noster et collegium nostrum transivit. » Sur ce codex, v. Catal. man. Bibl. royale, t. IV, p. 345.



Symbole de la Dialectique dans les cours de l'ancienne
Université de Louvain.

fesseurs de la faculté des arts introduisirent — ou permirent — un usage dont il serait important de connaître les origines, et qui est symptomatique de l'état des esprits : les cahiers de cours de Louvain se remplissent d'emblèmes et de gravures, que les étudiants intercalent au bon endroit pour servir de commentaire au texte. Un libraire du nom de Denique, et surtout un autre appelé Hayé, près des Dominicains irlandais, *(prope praedicatores hybernos)* vendaient ces gravures par série, à la façon de nos cartes postales illustrées. Nous avons pu en reconstituer la collection complète et espérons la publier quelque jour. Sans compter des sujets de circonstance [1]), étrangers à la philosophie, il y a une série physique, logique, métaphysique.

La logique occupe la meilleure place. Martianus Capella (v[e] siècle) présente la dialectique sous la forme d'une femme aux traits émaciés ; chez Alain de Lille (fin du XII[e] siècle), au moment où la scolastique arrivait à son apogée, elle est symbolisée par une pâle jeune fille, épuisée en de longues veilles. Ici elle apparaît sous les traits d'une femme corpulente et mollement assise, comme il convient à dame Logique, reine de l'aristotélisme décadent.

Divers enseignements historiques se dégagent de l'examen de ces illustrations. Elles témoignent d'abord qu'un formalisme étroit présidait à l'enseignement de la dialectique. Telle cette représentation du «Pont des ânes», où éclatent l'importance exagérée prise par la théorie des

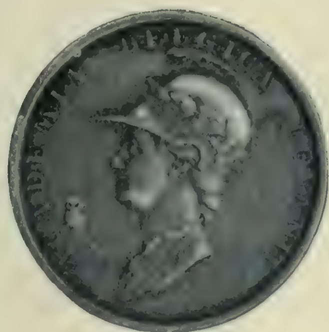
[1]) P. ex., dans le codex 2978 de la Bibl. de Bruxelles on trouve le portrait de Louis XIV et de Marie-Thérèse à propos de la théorie *de acceptatione vocum* ; des portraits d'Alexandre VII, de Ste Thérèse ; le mariage mystique de Sainte Catherine, etc.

figures et des modes du syllogisme, et la terreur que cette matière inspirait aux récipiendaires des pédagogies[1]). Or, les hexamètres du *Darapti* et du *Barocco* n'ont aucun sens si l'on n'a pénétré l'esprit même du raisonnement syllogistique.

Elles apprennent aussi que plus d'une doctrine aristotélicienne était faussée et dénaturée ; à preuve les schémas symboliques des genres et des espèces [2]). Quatre têtes disposées dans un cadre et représentant deux hommes fort chevelus, un cheval et un bouc, ont en commun le noyau central (genre commun) qui n'est ni poil de bouc, ni chevelure d'homme, ni crinière de cheval, mais peut être tout cela d'après le caput auquel on l'adapte (différence spécifique). Pareille image engendre et a dû engendrer, chez les étudiants, cette fausse notion que le genre et la différence spécifique correspondent respectivement à des parties *réellement distinctes* du même être (comme la chevelure et la tête), alors qu'ils constituent des représentations *mentales* d'un *même être réel*, pris dans son entièreté : confusion d'idées qui suffit à rendre inintelligibles les trois quarts des théories logiques et métaphysiques d'Aristote. En matière de philosophie, l'imagination ne peut engendrer que des illusions trompeuses.

Enfin, les illustrations des cours contiennent une confirmation curieuse de l'invasion des *parerga*, ou ornements superfétatoires, dont Geulincx endosse la responsabilité au génie Mango. On retrouve jusqu'aux exemples tournés en ridicule par le philosophe anversois, et notamment les « ornements théologiques »

[1]) Voir la figure hors texte. — [2]) Voir la figure hors texte.









Médailles du baron de Bartenstein, *primus* en philosophie
à l'occasion de son entrée solennelle, à Bruxelles, en 1775.

abondent. A la théorie logique *de l'individu* est accolée une gravure représentant le Sauveur du monde. La notion de l'argumentation *(de argumentatione)* est accompagnée d'un tableautin qui montre Jésus discutant avec les docteurs [1]). Le *verbum*, ou le concept, est illustré par un S. Jean qui prêche dans le désert de Judée ; l'*énonciation*, par le Rosaire ; le *discours* (oratio) par une vision du purgatoire (il y a ici un jeu de mots) ; la hiérarchie des concepts suprêmes et inférieurs, par une image du Ciel, du purgatoire et de l'enfer. A propos des univoques, on dessine une volée de canards ; tandis que les équivoques sont représentées par un chien marin, un chien terrestre et la constellation qui porte ce nom. La théorie du *signe logique* est abondamment traitée dans ses nombreuses divisions [2]), et notamment le « signe pratique » est symbolisé par une lettre chargée, venant d'Espagne ; le mouvement contre nature *(motus contra naturam)* est représenté par un pendu qui s'agite au bout d'une potence.

Ajoutez qu'en ouvrant la porte aux jeux de mots et à la plaisanterie, on invitait les étudiants à ne pas prendre au sérieux les matières enseignées. Pour faire comprendre la notion du tout et de la partie *(de toto et parte)*, un tableautin représente la décapitation de Charles I par les *Têtes-Rondes,* partisans de Cromwell (1649) ; devant la définition du terme vocal en logique *(de voce)*, un oiseau chante en cage ; l'accident (terme corrélatif de substance) est figuré par un estropié portant dans une besace des débris de bras et de jambes, avec

[1]) Cf. p. 204. — [2]) Signum formale, instrumentale, naturale, arbitrarium, practicum, speculativum, demonstrativum, commemorativum, prognosticum, etc.

cette légende significative : *partes physicae et integrantes reductive ad praedicamenta referuntur*. Nous en passons et des meilleures [1]).

Ces illustrations philosophiques ne se rencontrent pas seulement dans les cours de la seconde moitié du XVIIe siècle, par exemple, chez De Decker, Tamine, Van Hove, professeurs au Château, Adrien Nève, professeur au Porc, l'usage en perdura tout le XVIIIe siècle; et il répondait trop bien à la mentalité du péripatéticien d'alors pour ne pas se généraliser. On le retrouve à Paris et à Douai. C'est ainsi que dans les cours des Jésuites de Wallers et de Guerin, professés à Douai (et conservés à la Bibliothèque Royale de Bruxelles), le frontispice, finement gravé, porte cette mention significative : « Portraits et médailles de Philosophes et orateurs anciens et modernes au-dessous desquels on a la liberté d'écrire en vers ou en proses, en toutes sortes de langues, avec toutes les figures de logiques et physiques, gravé par Vallet, graveur du roi et se vendant chez lui, laissant rue St-Jacques au buste de Louis XIV, à Paris 1714 ».

III

L'impression qui se dégage du procès intenté par Geulincx, et du dossier fourni par ses accusés, peut se résumer en une phrase : les critiques de Geulincx

1) Il en est, comme le syllogisme *in barocco*, où on montre avec trop de crudité les nausées inspirées par la logique formaliste. Parmi les graveurs de ces emblèmes et tableautins, nous avons relevé les noms de Huybrechts et de Jean Audi.

atteignent les péripatéticiens, sans ébranler le péripatétisme.

Les professeurs péripatéticiens des XVII[e] et XVIII[e] siècles commirent une grosse faute, en encourageant l'envahissement de la gravure de fantaisie dans les cours philosophiques. N'est-ce pas déjà un aveu d'impuissance ? On est tombé bien bas, quand on recourt à pareils moyens, et s'il avait vécu un demi-siècle plus tard, Geulincx n'eût pas manqué, pour flétrir pareil usage, de traduire un nouveau génie au tribunal de la Raison.

Mais on doit à la justice de reconnaître que ces ornements inutiles, dont on affublait l'aristotélisme, sont *complètement étrangers à son corps de doctrine.* Pour expliquer la théorie de la démonstration ou de l'individuel, il est superflu de rapporter des faits de la vie du Sauveur, ou de parler du cheval d'Alexandre. Employer des dictons dont on ne pénètre pas le sens, citer des lambeaux de textes dont on ignore la teneur ou la provenance, s'attarder à des préambules oiseux, sont des procédés didactiques qui n'ont rien de commun avec les méthodes pratiquées par Aristote, et par les scolastiques du XIII[e] siècle.

Que toute connaissance ait une origine sensible *(nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu),* cette formule lapidaire a, pour les philosophes du moyen âge, une signification précise et de grande portée; ils lisaient et possédaient les anciens dont ils invoquaient les témoignages, et ne forgeaient pas leurs citations; ils pratiquaient le préambule, ou le *prooemium,* avec la sobriété que comportent les introductions et les préfaces de nos publications modernes ; et rien n'est plus opposé à l'esprit de leur didactique que l'ipsédixitisme, ou

l'aveugle foi dans la parole du maître : les *parerga,* dont se plaint Geulincx, sont des produits parasitaires d'une période de décadence. En vérité, la scolastique de ce temps ressemble au dieu Glaucos, dont parle Platon, et qu'un revêtement de mollusques et de serpents a rendu méconnaissable.

Quant aux doctrines philosophiques, telles qu'elles sont bafouées par Geulincx, elles ne correspondent pas davantage aux sobres données de la psychologie et de la métaphysique du XIIIe siècle. La matière et la forme ne ressemblent en rien à des époux, ni leur union à des épousailles, et les puissances et facultés ne sont pas les futilités solennelles, mais verbales, qu'on a si facile à railler. De même, les genres et les espèces ne peuvent pas être représentés par des emblèmes, et les modes et figures des syllogismes n'ont pas l'importance qu'on leur donne dans les pédagogies louvanistes. Encore une fois, les coups de Geulincx blessent les péripatéticiens de son temps ; ils n'abattent pas la philosophie dont ceux-ci sont les continuateurs.

Nous serons conduits à des conclusions similaires, quand nous étudierons le choc de l'aristotélisme et des nouvelles théories physiques et astronomiques, dont les idées de Copernic constituent, pour ainsi dire, le noyau central.

§ 3. LA LUTTE DU CARTÉSIANISME ET DE L'ARISTOTÉLISME EN BELGIQUE PENDANT LA DEUXIÈME MOITIÉ DU XVIIe SIÈCLE

La harangue révolutionnaire de Geulincx avait atteint les aristotéliciens aux endroits vulnérables. Il s'était servi d'une arme dont les blessures ne guérissent pas, le

ridicule. Son audace devait lui coûter cher. De sourdes inimitiés se liguèrent contre lui ; et comme, d'autre part, il avait prêté l'oreille aux théories jansénistes que plus d'un cartésien accueillait avec faveur, les théologiens firent cause commune avec ceux qui avaient juré sa perte. A partir de ce jour, on chercha une occasion pour le déposséder de son enseignement. Elle s'offrit cinq ans plus tard. En septembre 1657, Geulincx examine pour la dernière fois les licenciés, et, quelques mois après, quitte brusquement Louvain. Les actes de la faculté sont muets sur la cause de ce départ. Suivant une hypothèse de Land[1]), qui a beaucoup étudié la vie de Geulincx et édité ses œuvres, le maître s'était épris d'une parente, Susanna Strickers de Weert (près d'Anvers ou Weert St Georges près de Louvain). Or, une tradition réservait les chaires de philosophie à des hommes d'église, tenus au célibat ; si bien qu'en 1630, Guillaume Philippi dut obtenir du Conseil de Brabant l'autorisation exceptionnelle de conserver sa chaire de philosophie après son mariage. Geulincx aurait-il tenté de bénéficier du même privilège, et intrigua-t-on pour le faire échouer ? Quoi qu'il en soit, on le plaça devant le fait accompli : le 5 janvier 1658, un autre occupait sa chaire à la pédagogie du Lys. Il partit pour Leyde, et s'y maria la même année.

Sept jours après le discours de Geulincx, le 21 décembre 1652, Plempius rédige une lettre ouverte à ses collègues, sur les erreurs et les dangers de la philo-

[1]) Archiv f. Gesch. d. Philosophie, IV, 91. Cf. la biographie de Land dans l'édit. flamande de l'Ethique. *Van de Hooft-deughden, de eerste tucht verhandeling door Arnout Geulincx* (uitgaven der Antwerpsche Bibliophilen, n^r 19), Antwerpen, 1895. Inleiding, bl. x et les introductions de Land à l'édition latine.

sophie cartésienne. Celle-ci est renouvelée de Démocrite, s'écrie Plempius. Qu'on la mette au ban de l'université ! Ce n'est pas la première fois qu'on tente de ruiner l'autorité d'Aristote. Ramus, Gassendi et d'autres ont conspiré contre lui, tout comme Descartes. Et cependant, Aristote est toujours debout. Déjà les curateurs de Leyde et d'Utrecht ont proscrit le cartésianisme des chaires universitaires [1]). Imitons-les, et ne permettons pas qu'on ternisse la gloire d'Aristote dans une université qui lui est redevable de tout son lustre » [2]).

C'était un cri de détresse ; mais dix ans se passeront avant que les autorités ne suivent les conseils de Plempius. Parmi les correspondants du professeur louvaniste, plusieurs lui envoient des approbations : le vieux Libert Froidmont, dont le talent décline, et trois augustins, dont l'un, Chrétien De Wulf d'Ypres (Lupus), mérite une mention. Professeur de théologie chez les augustins de Louvain, Lupus était déjà connu par des traités de philosophie, écrits dans un style limpide [3]) ; il fait le procès de la philosophie cartésienne et critique notamment la notion de l'étendue, essence du corps, et la théorie de l'identité de la substance et de l'accident. N'empêche que, par un de ces revirements dont le XVII[e] siècle offre plus d'un exemple, Chrétien Lupus adorera plus tard ce qu'il vient de brûler.

Mais tous ces travaux de défense sont impuissants à endiguer le flot montant du cartésianisme. Deux jésuites anversois, le P. Der-Kennis (1598-1656) et le P. Tacquet (1612-1660), professeurs à Louvain, publient dans le sens

[1]) V. § 4. — [2]) MONCHAMP, *Op. cit.*, p. 252. — [3]) *Prodigmata philosophiae*, (Bruxelles, 1640) ; *Apologia pro anima sensitiva ovi*. (Cologne, 1639).

des idées nouvelles, et la censure de l'ordre approuve leurs livres. Guillaume van Gutschoven, frère de Gérard, édite en 1655 des thèses cartésiennes. Gérard, qui venait d'obtenir la chaire d'anatomie (1659), s'attaque à Plempius, et prend position pour Descartes ; en 1661 Philippi extrait ce qu'il appelle la « moelle » de sa philosophie : il commence la publication de ses trois *medullae* (logique, métaphysique, physique) et les fait précéder d'une série d'épigrammes élogieuses, dont les signataires couvrent de fleurs la philosophie nouvelle et leur savant interprète. C'est une manifestation collective : tout montre que le parti cartésien est devenu une puissance.

Alors la réaction recourt aux moyens extrêmes : elle cherche à étouffer le cartésianisme sous des interdictions officielles [1]). Jérôme de Vecchi, internonce à Bruxelles de 1655 à 1664, en prend l'initiative. Par lettre du 1er juillet 1662, il demande à la Faculté des arts d'enrayer la diffusion du cartésianisme. La réponse ne se fait pas attendre, mais il est intéressant de voir combien elle est évasive : la faculté proteste de ses efforts pour inculquer à la jeunesse les principes du christianisme ; prononce à peine le nom de Descartes ; et ne répond pas, somme toute, à la missive de l'internonce. Celui-ci ne se laisse pas payer de mots ; il insiste, et la faculté des arts est obligée de s'exécuter. Elle le fait avec beaucoup d'adresse, par une ordonnance du 29 août 1662, où il est facile de lire entre les lignes que le blâme infligé à Descartes ne fait point tort aux sympathies qu'on lui a vouées [2]).

[1]) Nous résumons ici les chapitres 16 et suiv. de l'ouvrage de Monchamp. —
[2]) Dans l'ordonnance, publiée par Monchamp, *op. cit.*, p. 347, on lit notam-

Mais l'internonce trouve une autre occasion de revenir à la charge, et d'arriver à ses fins. Ayant appris que le 29 août, un étudiant en médecine projetait de défendre, en vue de la licence, des thèses nettement cartésiennes, il s'empresse de demander au recteur magnifique que celui-ci « s'adjoigne un conseil de théologiens et d'hommes prudents », et qu'on interdise les thèses contenant « les nouveautés cartésiennes ». L'internonce en cite lui-même quelques-unes : « d'après ces thèses, il n'y aurait dans les corps que mouvement, repos, situation, figure et grandeur, ce qui paraît renverser le mystère de l'Eucharistie. On y lit que les arguments qui donnent une âme aux animaux ne sont pas probants ; qu'il est douteux que les animaux vivent, etc. » [1]).

Le recteur, André Laurent, trouva moyen de ne froisser ni l'internonce, ni Guillaume Philippi — car c'était lui, le professeur de médecine qui couvrait de son autorité les thèses du récipiendaire, et qui les avait rédigées. La défense de thèses eut lieu, à l'heure même où le très diplomate recteur réunissait son Conseil rectoral, et, s'en lavant les mains, déférait à la faculté de théologie le soin de juger les thèses suspectes.

Celle-ci frappa d'une censure énergique les thèses incriminées.

La condamnation, qui atteint G. Philippi, est instruc-

ment : « En outre, comme les écrits de René Descartes sont maintenant dans les mains d'un grand nombre, que les jeunes gens sachent que si cet auteur semble être tombé juste en beaucoup de points qui concernent les phénomènes naturels relevant de l'expérience, on y trouve cependant quelques sentiments qui ne sont pas suffisamment conformes à la saine et ancienne doctrine de la dite Faculté des Arts. » — [1]) *Ibid.*, p. 353.

tive par bien des côtés. Elle montre d'abord à quel point les esprits étaient montés, et combien cette lutte de doctrines se compliquait d'animosités personnelles. — « Ne peut-on pas à bon droit — demande la discussion septième — traiter de moutons ceux qui, de nos jours, ont écrit sur la médecine ou sur la philosophie, puisque comme des moutons ils se suivent les uns les autres ? » Ou encore : « L'autorité, dans les sciences naturelles, peut et doit être dite le pont aux ânes ». Tout cela est à l'œil droit du péripatéticien Plempius.

Le laisser-aller des discussions publiques avait introduit, ici comme dans d'autres exercices académiques [1]), un mélange de sérieux et de bouffon, dont on abusait volontiers. Quant au fond, les thèses condamnées se rapportent aux doctrines organiques de la psychologie et de la physique cartésienne : bannir les formes substantielles ; ne point admettre que les accidents du pain et du vin demeurent sans leur substance ; réduire la nature du corps à son extension ; agrandir le monde corporel à l'infini ; expliquer par des mouvements mécaniques et des modifications de forme, non seulement toutes les actions matérielles, mais aussi les vertus de tous les médicaments (*medicamentorum omnium virtutes*) ; déclarer l'existence de notre âme plus certaine que celle de notre corps ; soutenir que l'âme n'est logée « ni dans le pied, ni dans la tête ; ni dans aucune autre partie du corps » ; nier la vie et l'âme des animaux — sont des assertions que la faculté blâme hautement.

Ce n'est pas tout. La condamnation du cartésianisme par la faculté de théologie de Louvain fut suivie d'un décret

[1]) V. p. 198.

de la Congrégation de l'index, prohibant certains ouvrages de Descartes, jusqu'au jour où ils seraient corrigés *(donec corrigantur)*.

Après pareils succès, les aristotéliciens crurent un moment à l'écrasement du cartésianisme. Mais leur triomphe fut de courte durée, et la lutte ne tarda pas à reprendre de plus belle. On combat des idées par des idées, et ni le glaive ni les décrets n'arrêtèrent jamais un mouvement scientifique. Seulement, les hostilités entrent dans une phase nouvelle : elles sont moins ouvertes, et dès lors moins intéressantes. Finis, le feu roulant des pamphlets, les correspondances, les attaques mordantes. Les cartésiens s'observent, et songent à éviter les foudres des théologiens.

Dès l'année qui suit la censure, donc en 1663, Guillaume Philippi rentre en scène, et livre au public la seconde de ses *Medullae*, consacrée à la métaphysique. L'auteur reprend pour son compte les doctrines condamnées, nie l'influence de l'âme sur le corps, et recourt à des explications singulièrement apparentées à l'occasionnalisme. Puisque l'essence de l'âme est de penser, Philippi conclut, en cartésien logique, que la pensée n'est jamais absente de l'âme, pas même quand l'enfant est dans le sein de la mère ; et il ramène la liberté au déterminisme du jugement. D'autre part, jouant au plus fin avec ses adversaires, il imite son collègue van Gutschoven qui s'était ménagé les faveurs de l'autorité civile, et en 1664 dédie sa dernière *Medulla*, — la physique — à don Francisco de Mora, gouverneur par interim des Pays-Bas. Enfin, pour jeter de la poudre aux yeux, il inaugure ce qu'on a pu appeler le cartésianisme orthodoxe : quelques concessions habiles ont pour but évident de fermer la

bouche aux théologiens. C'est ainsi que Philippi définit le corps une *substance* étendue, (au lieu d'enseigner que l'essence du corps est l'étendue) ; il prévient ainsi les objections tirées du mystère de l'Eucharistie.

Vingt signatures approuvent l'ouvrage de Philippi ; le collège du Lys, tout entier, y applaudit.

A tout cela, les péripatéticiens répondent peu de chose. Plempius édite une nouvelle fois ses *Fondements de la médecine*. Mais on dirait que les années troublent l'intelligence du vieillard. Aux cartésiens qui dénient toute connaissance aux bêtes, Plempius répond que l'animal connaît même l'universel ; et il compromet le principe fondamental de la doctrine qu'il s'est donné mission de défendre.

Quand Plempius meurt, en 1671, presque tous les lutteurs de la première période ont disparu. Les professeurs de la fin du XVIIe siècle perpétuent les hostilités, mais leur action est moins significative. Léonard Dinghens, de Brée (1648-1697), est le principal successeur de Philippi. Le plus intransigeant des péripatéticiens est Léger Charles De Decker, qui écrivit une vingtaine de traités contre le jansénisme, et, en 1675, un ouvrage anticartésien : *Descartes se détruisant lui-même (Cartesius seipsum destruens)*. Ce qui n'empêcha pas le cartésianisme de rester la philosophie dominante. En 1671, sur seize professeurs, quatorze sont cartésiens ; et on voit des aristotéliciens, comme Adrien Nève, professeur au collège du Porc, emprunter à Descartes sa psychologie et sa physique, à l'exception de son explication des espèces de l'Eucharistie.

Complétons ce tableau par un rapide coup d'œil sur les

autres centres philosophiques de la Belgique, où les luttes, parties de Louvain, s'étendirent et se prolongèrent.

L'inauguration d'un enseignement scolastique à l'abbaye de S.-Trond est un des faits saillants de la fin du XVII[e] siècle. L'école monastique, ouverte en 1682 par l'abbé Mannaerts, tente de généreux efforts pour revenir aux saines doctrines trahies par les péripatéticiens formalistes de l'*Alma Mater*. Mais en vain ; l'œuvre avorte, et l'abbaye de S.-Trond ne voit surgir aucune œuvre remarquable.

Les Récollets prennent le parti d'Aristote ; mais le P. Van Sichen, leur plus brillant représentant pendant cette période, tempère son péripatétisme par des doutes et des restrictions ; sa physique et sa théorie des passions de l'âme s'ouvrent aux influences cartésiennes[1]). Les Jésuites suivent le péripatétisme, avec une modération extrême, dont le dernier ouvrage de Compton (1664) fait foi ; et le P. Bundell, aux Jésuites anglais, représente la même nuance de pensée.

Par contre, le grand séminaire de Liége, s'écartant de la tradition des institutions similaires, professe le pur cartésianisme. Il en est de même des Bogards, qui sous la poussée de Gilles de Gabriel, entré dans leur ordre en 1664, demeurent fidèles à Descartes, depuis 1665 jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Les Oratoriens de Mons suivent leur exemple, et refusent, en 1691, de signer le formulaire que le conseil de leur ordre avait rédigé contre le jansénisme et le cartésianisme. Le médecin Nicolas du Chasteau, de Chênée, met son talent au service de Descartes dans un livre intitulé *Le petit miroir de la nature* [2]).

[1]) *Integer cursus philosophiae* (1666). L'œuvre de Van Sichen fut peu lue en dehors de son ordre. — [2]) *Parvum naturae speculum.*

En dehors de Louvain, comme à Louvain même, le cartésianisme rallie la majorité de ceux qui philosophent, et ébranle ceux qu'il ne peut rallier. On en voit, comme Chrétien Lupus et Farvacques, qui se rapprochent du cartésianisme après en avoir été les censeurs.

En même temps, l'évolution des idées qui se poursuit dans les pays voisins fait sentir son action en Belgique. Le curé liégeois Ansillon, qui est, à la fin du XVII[e] siècle, le plus fin railleur du cartésianisme, publie des *Entretiens divers sur les Paradoxes des Epicuriens et des Stoïciens renouvellez par les Cartésiens;* et ses idées, fort originales, font pressentir le traditionalisme de de Bonald ; de son côté, Gomaire Huyghens (né à Lierre, en 1631), transforme le cartésianisme, et aboutit à l'ontologisme de Malebranche.

§ 4. LE CARTÉSIANISME DANS LES PAYS-BAS SEPTENTRIONAUX. — LA MORALE DE LA RÉSIGNATION DE GEULINCX

Quand Geulincx arriva à l'université de Leyde, en 1658, il se trouva devant une situation non moins tendue qu'à Louvain. Les nominations professorales appartenaient à un *curatorium*, composé du bourgmestre de la ville, d'un secrétaire et de quatre notables chargés de représenter le pouvoir souverain des états provinciaux [1]). C'est assez dire que les considérations politiques n'étaient pas étrangères au gouvernement de l'université. Les aristocrates, qui de 1650 à 1672 détinrent le pouvoir sous le protectorat de De Witt, n'avaient d'autre souci que

[1]) LAND, *Arnold Geulincx,* dans Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd IV, p. 92.

d'empêcher une réaction de la part des orangistes. Lorsqu'en 1656 ils prohibèrent l'enseignement du cartésianisme, c'était dans l'espoir d'établir à l'université la paix et l'unité doctrinale.

Mais il arriva, comme à Louvain, que le cartésianisme puisa, dans cette résistance, une recrudescence de vie.

Pendant les vingt premières années qui suivent l'interdiction, la plupart des hommes en vue sont acquis aux idées nouvelles. Bornius, professeur d'éthique et ancien élève du cartésien Reneri[1]), est un timoré ; mais le physicien de Raei et surtout Abraham Heydanus sont des exaltés et des énergiques. Abraham Heydanus, petit-fils d'un malinois, est le vrai promoteur du cartésianisme à Leyde. Esprit large et ouvert au progrès, il sut, par sa grande influence, tempérer la rigueur des décrets officiels. Ce fut lui qui couvrit Geulincx de sa protection, durant sa carrière à Leyde.

Il avait bien besoin des encouragements et des subsides du riche théologien calviniste, le pauvre démissionné de Louvain. Bontekoe, qui édita l'*Ethique* en 1675, et la dédia au protecteur du philosophe anversois, parle de cette détresse en termes émus : « Du jour où la ruine de ses affaires, très brillantes assurément, le poussa vers notre université, il eut affaire à la pauvreté ; longtemps il eut à compter avec elle, si bien qu'il serait mort de faim ou qu'il eût dû recourir à la mendicité, si votre libéralité et votre munificence ne l'eussent entretenu » [2]).

[1]) V. p. 233. — [2]) « Postquam enim ex naufragio rerum suarum certe amplissimarum ad hanc academiam appulsus esset, rem cum paupertate habuit, cum eaque diu luctatus est, eo usque ut tandem fame pereundum, aut honesto viro mendicandum fuisset, nisi tua liberalitas et munificentia eum sustentasset ». Édit. Land, t. III, p. X.

Pendant plusieurs années, Geulincx dut se contenter de leçons privées ; et il ne réussit pas avant 1665 à être nommé professeur extraordinaire. Encore y mit-on cette condition, qu'à chaque occasion d'avancement le pas serait donné à son concurrent, David Stuart, un médiocre péripatéticien. En novembre 1669, Geulincx fut emporté par une épidémie qui ravagea la ville et l'université. Il ne parut, de son vivant, que le discours de Louvain suivi de quelques opuscules (1652), deux livres sur la logique et le premier traité de l'*Ethique* qu'il publia successivement en latin (1665) et en flamand (1667) [1]. Les traités suivants n'existent que dans des notes d'élèves, prises à la dictée [2].

L'*Ethique*, dont il esquisse le plan dans une dispute de 1664, est l'œuvre maîtresse de Geulincx, et elle mérite l'attention de l'historien des idées.

On peut dire qu'il fonde sur le cartésianisme une morale de la résignation et de l'humilité. Le premier traité *(de virtute)* nous livre l'âme de sa pensée : il développe les quatre propriétés cardinales de la vertu, la diligence, l'obéissance, la justice, l'humilité ; et roule presqu'en entier sur l'humilité, qui constitue la raison d'être des trois autres propriétés.

L'humilité est « le mépris de soi pour l'amour de Dieu et de la Raison, mépris non positif mais négatif ». Elle comporte deux parties : l'inspection de soi *(inspectio sui)* et le dédain de soi *(despectio sui)* [3]. Suivons l'auteur dans le réseau de ses déductions.

[1]) V. le titre, p. 213. — [2]) Pour la bibliographie des œuvres de Geulincx, v. Vanderhaeghen, *Geulincx. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages.* Gand, 1886, et les introductions aux éditions de Land. — [3]) « Humilitas est con-

L'introspection de soi, traitée suivant la méthode cartésienne des idées claires et distinctes, est une analyse fouillée de l'opposition entre l'âme consciente et le corps étendu [1]. Il en jaillit un faisceau de corollaires et d'axiomes, plus certains et plus évidents, dit Geulincx, que les axiomes des mathématiques [2]. Connais-toi toi-même, *ipse te nosce*. Cette inscription de l'oracle de Delphes n'est-elle pas le salut *(Salve)* de Dieu à l'humanité ? Que révèle cette connaissance? Avant tout, que le *moi* se résume dans l'esprit conscient, ou l'âme. Le monde des corps lui est étranger. Étrangers, le ciel et la terre, les fleuves et les mers : je vois clairement que rien de tout cela n'est mon œuvre et ne m'appartient. Toutefois, il est un corps qui m'est plus étroitement uni que d'autres, tout en n'appartenant pas à ma personnalité [3], et pour cette raison je l'appelle *mon* corps *(corpus meum)* [4].

Or, mon acte conscient de vouloir ne peut exercer aucune influence, ni sur mon corps, ni sur un autre corps de l'univers : l'*action du conscient sur l'étendu est impossible*. N'est-ce pas l'inéluctable conséquence de l'antagonisme établi par Descartes entre l'esprit et la matière ? La thèse énoncée par Geulincx est le produit d'une évolution logique et interne du cartésianisme ; elle n'en est pas moins originale, et les conséquences, dont elle contient le germe, devaient conduire Spinoza et Leibniz à des transformations fondamentales de la philosophie cartésienne.

temptio sui prae Amore Dei ac Rationis, contemptio inquam, non positiva, sed negativa », p. 28. Partes humilitatis sunt duae, inspectio sui et despectio sui », p. 30. — [1]) V. p. 185. — [2]) P. 36. — [3]) *Corpus meum* pars hujus mundi est... *ego* vero minime pars hujus mundi sum, p. 204. — [4]) P. 32.

Ma volonté ne peut agir sur mon corps. Certes, ma langue s'agite, quand je veux parler ; mes bras et mes jambes s'ébranlent, quand je veux marcher. Mais *je* ne suis ni cau se, ni auteur de ce mouvement. « Et quand je suis accablé de fatigue, ou plutôt quand, malgré moi, la paralysie a envahi ma main ou mon pied, je me comporte, vis-à-vis du mouvement, de la même manière que lorsque j'étais bien portant ; j'y apporte, en ce qui *me* concerne, la même contribution (le vouloir) ; et cependant le mouvement ne suit pas » [1]). A plus forte raison, suis-je impuissant à mouvoir les corps en dehors du mien, à faire une peinture, du pain, une table, un habit [2]).Car toute action, en tant que mienne, me demeure immanente [3]).

« C'est donc un autre qui anime mon action, lorsque celle-ci répand son effet hors de moi, et qui lui octroie la puissance et le poids grâce auxquels elle vaut, et qu'elle ne peut recevoir de moi. C'est un autre qui fixe les limites au delà desquelles il n'a point permis que mon action se répande. Sur l'ordre de ma volonté (par là l'action est en moi), ma main se meut (par là l'action est hors moi, et déjà reportée sur mon corps, non certes par moi, mais par celui qui peut ce faire) ; et au même moment *(simul)* se meuvent des pierres, saisies par les crochets de mes doigts, et de la sorte s'établit quelque amoncellement, que j'appelle une maison, ou une tour, et dont je me dis le constructeur » [4]). Ce n'est pas l'homme qui bâtit ses maisons, c'est Dieu. Quand le maçon veut élever un mur, c'est Dieu qui meut son bras, et fait coïncider ce mouvement avec le vouloir humain. Dieu est l'arbitre

[1]) *Ibid.* — [2]) P. 33. — [3]) P. 213. — [4]) P. 33.

unique de ces coïncidences. Il n'a pas permis qu'à mon ordre obéissent le mouvement des astres et le flux de la mer [1]).

« Qu'au commandement de ma volonté, ma langue tremble dans ma bouche, lorsque je prononce le mot terre, ou qu'à ce même ordre la terre se mette à trembler, les faits sont de même nature, et également merveilleux ; la seule différence est qu'à un moment donné l'un ait plu à Dieu, non l'autre » [2]). Ce n'est pas même pour assurer à mon vouloir une illusion d'efficace, — ainsi dira Malebranche, — que Dieu réalise telles ou telles coïncidences d'activités, mais uniquement parce que les unes entrent, à l'exclusion des autres, dans le plan de sa sagesse infinie.

La conclusion s'impose : Je ne suis que le simple spectateur des mouvements qui s'accomplissent dans la machine du monde, et dans la mécanique de mon corps *(nudus speculator hujus machinae)* [3]) ; je suis spectateur et non acteur *(spectator sum in hac scena non actor) ;* et tous les mouvements des corps extérieurs aussi bien que de mon propre corps sont l'œuvre de Dieu.

Le parallélisme de l'acte conscient et de l'action mécanique, grâce à l'intervention divine, est nettement affirmé dans les passages que nous venons de résumer ; l'effi-

[1]) *Ibid.* — [2]) « Ita ut ejusdem prorsus momenti sit, idem in re ipsa miraculum, ex imperio voluntatis meae linguam in ore meo tremere, cum dico terram, et ex eodem imperio terram ipsam tremere ; interest tantum, illud ad tempus aliquod fieri Deo placuisse, non hoc » p. 36. « Mes pieds ne se mettent pas en branle, parce que je veux marcher, mais parce qu'un autre le veut, au moment de mon vouloir. Ainsi en est-il du petit garçon (pusio) au berceau : s'il désire que son berceau se balance, très souvent celui-ci est balancé, non parce que lui le veut, mais parce qu'il est ébranlé par sa mère ou sa nourrice assise à ses côtés. » Annotata, t. III, p. 211. — [3]) P. 33.

cience que notre volonté croit exercer sur nos membres, et sur les objets qui nous environnent, est une illusion d'optique, qui se dissipe à la réflexion. Les notes prises au cours de Geulincx, et dont Land fait suivre l'édition de l'Éthique, accentuent l'idée paralléliste ; et dans l'intimité des leçons, l'auteur trouve des formules plus énergiques, qu'il n'a pas osé insérer, dirait-on, dans le texte du traité. Le passage qui suit, vaut d'être cité en entier, car il contient une comparaison célèbre dont Leibniz fera la fortune, et qui appartient au philosophe belge.

« Quand deux horloges sont bien d'accord entre elles et réglées sur la course diurne du soleil, au moment où l'une des deux sonne et nous dit les heures, l'autre sonne de même et nous indique les heures, et cela sans que l'une exerce aucune causalité sur l'autre, mais uniquement parce que toutes deux dépendent du même horloger, qui les a construites de même façon. Ainsi en est-il, par exemple, du mouvement de la langue qui accompagne notre volonté de parler, et du vouloir qui accompagne le mouvement de la langue : l'un ne dépend pas de l'autre, mais tous deux dépendent de ce même Artisan suprême qui a établi entre ces deux phénomènes un lien et une corrélation ineffables » [1]).

Si les actes conscients ne peuvent agir sur les corps, ceux-ci peuvent-ils agir sur l'esprit ? Pas davantage. Je

[1]) « Sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis, altero quidem sonante, et horas nobis loquente, alterum itidem sonat, et totidem nobis indicat horas ; idque absque ulla causalitate quia alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est ; sic v. g. motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi, et haec voluntas illum motum ; nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit » t. III, p. 212.

vois clairement et distinctement *(planissime intelligo)* que le spectacle du monde existe en moi, sans qu'il soit l'œuvre de ce monde ; ni mes yeux, ni les objets extérieurs n'ont la force *(vis)* d'engendrer des représentations dans l'esprit. Celles-ci sont produites en moi par la Providence, *numen*. Et bien que Geulincx déclare ignorer la façon dont la Providence arrive à ses fins, il doit bien admettre que nos idées du monde sont déposées toutes faites dans l'esprit, au moment où ce même Dieu produit certains mouvements mécaniques dans les objets extérieurs — ou bien que nous voyons les choses directement en Dieu.

Geulincx n'a pas épuisé la logique de cette singulière idéologie, qui conduisit Malebranche à l'intuition mystique et à l'ontologisme. Il est frappé du mystère de l'efficience : « parmi les miracles stupéfiants dont il est donné à l'homme d'être le spectateur, c'est l'homme lui-même qui est le plus grand prodige » [1]).

Tout est énigme qui nous environne : le spectacle interne des idées qui se déroulent en nous, celui des heurts et des chocs que nous voyons hors nous, la coïncidence des uns et des autres. Bien plus, nous ignorons pourquoi Dieu nous a conviés à cette étrange chose qu'est la vie ; nous sommes nés, sans qu'on nous consultât, *Ignarum me Deum huc exegit, nedum voluntarium* [2]) ; et par un mystère encore plus insondable, nous tremblons de devoir quitter ce monde, nous craignons la mort.

C'est à ce point précis de sa philosophie que Geulincx

[1]) P. 34-36. « Solum Deum mihi exhibere illud spectaculum. Idque modo ineffabili et incomprehensibili ; quapropter inter stupenda Dei miracula, quorum me in hoc mundo spectaculo dignatur, ego ipse spectator maximum ejus sum et juge miraculum » p. 36. — [2]) P. 35.

rattache la morale. Elle découle de ce sentiment d'impuissance radicale, que l'étude introspective du moi a engendrée dans le plus intime de l'âme humaine : la seconde étape de l'humilité est le mépris de soi *(despectio sui)*. En effet, il ne reste à l'homme qu'à s'abandonner sans réserve au bon plaisir de ce Dieu, dont il est le jouet ici-bas. « Le mépris du moi consiste dans l'abandon de moi-même, en vertu duquel je me laisse en entier, je me transmets, je me donne à Dieu, de qui je suis tout entier ... que je travaille dès lors non pas à mon bonheur, mais à m'acquitter de mon obligation » [1]).

La vie n'est pas une partie de plaisir, mais une école de devoir. *Ad felicitatem nostram nihil, ad obligationem omnia referre* [2]). Telle est l'idée directrice d'une morale austère de la résignation, dont Geulincx poursuit, sans défaillance et sans amertume, les rigoureuses prescriptions.

On comprend maintenant pourquoi, dans sa conception, l'éthique est le dôme ou le couronnement du temple philosophique [3]), pourquoi l'humilité est le caractère principal de la moralité, pourquoi les trois autres vertus cardinales en sont fonction.

La *diligence* en effet nous rend attentifs à ne rien faire qui nous détourne de la règle de conduite dictée par la raison, et soit incompatible avec l'anéantissement de l'homme devant Dieu [4]). L'*obéissance* est la docilité à exécuter les ordres positifs de la raison ; elle nous rend libres, car il « n'est le serviteur de personne celui qui sert la Raison » [5]). La *justice*, ou la juste mesure, nous fait éviter l'excès, ou le défaut, des actions que l'obéissance

[1]) P. 37. — [2]) P. 58. — [3]) T. III, p. 4. — [4]) P. 17-28. — [5]) P. 23.

impose. L'humilité parfait le cycle, *circulum absolvit* [1]), elle nous apprend pourquoi la Raison enseigne effacement du moi devant Dieu.

Peut-être l'influence du calvinisme, auquel il adhéra, à l'instigation de son ami Heydanus, n'est-elle pas étrangère à la rédaction de ce code rigoureux du devoir, dont Geulincx rédige les moindres articles. Le bon accueil qu'il faut réserver à la mort (c'est la première des obligations), le devoir de conserver et d'entretenir le corps, d'embrasser une profession, de distraire l'esprit, de supporter les misères de l'existence, de chérir la vie (*nativitas*), d'aimer ses parents et celui qui « m'a envoyé dans mon corps, *qui me in corpus meum misit* » [2]) — quelle savoureuse expression cartésienne — : toutes ces obligations ne sont que des formes de la résignation au bon vouloir de Dieu, dictées par la Raison. Ce déshérité de la fortune, qui mourut sans laisser de quoi payer ses funérailles, écrit des pages sereines sur l'obligation de faire bonne figure aux revers, *de changer sa condition contre une autre*, si tel est l'ordre de la raison [3]), et quand on songe qu'il abandonna, à Louvain, une situation aisée, pour trouver à Leyde la misère, on s'incline avec respect devant tant de loyauté et de grandeur d'âme.

La philosophie morale de Geulincx représente un stade curieux de l'évolution logique de la psychologie cartésienne. Deux théories en constituent l'originalité : le parallélisme des actes conscients et des phénomènes étendus ; le devoir de s'abîmer devant Dieu, imposé à l'homme par l'inconnaissable qui l'enveloppe. La première théorie, d'ordre spéculatif, est une forme intéres-

[1]) P. 28. — [2]) P. 54 — [3]) P. 50.

sante de l'occasionnalisme, que Louis de la Forge [1]) et Cordemoy [2]) accentuèrent, de façon indépendante, en 1666, un an après Geulincx, et que Malebranche fit bénéficier de sa grande réputation. La seconde doctrine, d'ordre pratique, est une déduction non moins légitime de l'idéologie cartésienne, et personne que nous sachions ne suivit Geulincx dans cette orientation d'idées. Le philosophe anversois marque un chaînon dans la longue histoire du cartésianisme ; et son nom mérite d'être placé dans le voisinage des noms de Malebranche, de Spinoza, de Leibniz.

Ce n'est pas à dire que Geulincx exerça une influence égale à celle de ces grands penseurs. Heydanus fit son panégyrique : « Si la pauvreté, dit-il, ne fût venue lui imposer des entraves, on eût pu ranger Geulincx parmi les meilleurs philosophes et orateurs de ce siècle » [3]) ; et, rapprochant sa carrière de celle du péripatéticien David Stuart, décédé à Paris : avec celui-ci, ajoute-t-il, disparaîtra « l'appareil encombrant (*supellex*) de la logique, l'apparat des distinctions sans nombre ».

Or, la prédiction de Heydanus ne devait pas se réaliser. Le parti de De Witt, renversé en 1672, abandonna le pouvoir aux orangistes, et, sous la tutelle du gouvernement nouveau, s'ouvrit pour l'aristotélisme une période de faveurs. La réaction étouffa la semence des idées de Geulincx, les théologiens mirent son livre au ban des écoles, et il n'eut pas même, comme Spinoza, l'honneur de revivre après sa mort.

[1]) *Traité de l'esprit humain*, 1666. — [2]) *Le discernement du corps et de l'âme*, 1666. — [3]) Land, dans *Archiv f. Gesch. der Philos.* Bd IV, p. 98.

En vain de jeunes néophytes, comme Jean Swartenhengst et Bontekoe, formés à l'école de Geulincx, essaient de perpétuer l'enseignement du maître. Swartenhengst, un an après avoir été admis à présider des discussions philosophiques, est forcé de quitter l'enseignement académique. Bontekoe a le même sort, et finit par trouver un poste de médecin à Francfort-sur-l'Oder. Théodore Kranen, le dernier professeur cartésien qui enseigne à Leyde la logique et la métaphysique, passe à la Faculté de médecine, tandis que toutes les nouvelles chaires sont données à des partisans de la philosophie traditionnelle [1]).

En 1675, on interdit toute manifestation des idées cartésiennes. La réaction est si violente que Heydanus, déjà octogénaire, est privé de ses fonctions universitaires, pour avoir blâmé des dispositions du *curatorium*. Il meurt le 15 octobre 1678 [2]).

Seul, le cartésien De Volder garde sa chaire de physique : en cette matière on ne doutait plus de l'insuffisance des doctrines aristotéliciennes.

Reste à jeter un coup d'œil sur l'autre grand centre scientifique des Pays-Bas du Nord, l'Université d'Utrecht, où nous rencontrons aussi des noms intéressant la Belgique. Le cartésianisme y entra de plain-pied avec Reneri, ou Henri Renier, né à Huy en 1593. Descartes le rencontra en 1629 à Amsterdam, où le jeune belge s'était expatrié, pour embrasser librement la Réforme ; et il

[1]) LAND, *op. cit.*, p. 103. — [2]) Dr J.-A. CRAMER a publié sur Heydanus une monographie très complète, *Abraham Heidanus en zyn Cartesianisme* (Utrecht, 1889).

entretint de nombreux rapports avec ce prosélyte de la première heure. C'est à Reneri qu'il dut l'idée de ses *Météores ;* en 1633, il le suivit à Deventer pour encourager ses débuts de professeur. A partir de 1636, Reneri enseigne le cartésianisme à la nouvelle Université d'Utrecht, et il fut le premier professeur cartésien dans une Université hollandaise.

« Descartes est ma lumière, mon soleil, il sera mon Dieu à jamais [1]) », telle fut l'enthousiaste devise à laquelle Reneri ne devait pas faillir. Sa parole persuasive convertit surtout deux hommes qui devaient bientôt le remplacer à Utrecht : le premier, un médecin dont l'ardeur parfois intempestive causa plus d'une méprise au parti cartésien, est Henry Le Roy, plus connu sous le nom de Régius et qui professe à Utrecht dès 1638 ; l'autre était Antoine Æmilius (1589-1660), né à Aix-la-Chapelle, qui, avant d'entrer aux Facultés d'Utrecht, avait été professeur à Dordrecht.

A la mort de Reneri, Antoine Æmilius fut chargé de prononcer son oraison funèbre. Il sut habilement la transformer en un panégyrique du cartésianisme. Cette harangue fit grand bruit en Hollande et chez nous. A Utrecht même, elle fut le point de départ de véhémentes hostilités.

Car l'ancienne philosophie avait à Utrecht de fidèles défenseurs : Charles de Maets, le théologien protestant Voétius, et Arnold Senguerdius.

Né à Leyde de parents émigrés, de Maets est encore un des belges qui alimentèrent en Hollande le foyer

[1]) « Descartes est mea lux, meus sol, erit ille mihi semper Deus. » Lettre de Reneri au P. Mersenne.

scientifique des universités naissantes. Mais il apparaît rarement au premier plan, et son rôle s'efface devant celui de son collègue Voétius, dont il seconde toutes les entreprises. Celui-ci est un batailleur. Nous le voyons en lutte avec Jansénius, à qui il adresse son opuscule *Desperata causa papatus* ; avec Froidmont de Louvain, qui lui consacre sa brochure *Crisis causæ desperatæ* (1636) ; plus tard avec Descartes, à qui il reproche de n'avoir rien compris aux termes de la philosophie péripatéticienne; mais surtout avec son collègue Régius [1]).

Descartes lui-même fut forcé de désavouer Régius, qui ne se bornait pas à railler les péripatéticiens et les formes substantielles, mais s'aventura jusqu'à dire « que l'homme composé de l'âme et du corps est un être par accident et non de soi-même [2]) ».

Voétius profita de ces imprudences. En 1641, il obtint un décret défendant aux étudiants de théologie de suivre les leçons de Régius ; l'année suivante, d'accord avec de Maets, il porta ses plaintes au magistrat d'Utrecht, et obtint un jugement contre Descartes et Régius [3]).

Ainsi l'Université d'Utrecht existait à peine depuis six ans, quand l'autorité essaya d'arrêter par la force le développement des doctrines cartésiennes.

« Mais tous ces décrets, dit Bouillier, sont impuissants à arrêter les progrès du cartésianisme [4]) » et celui-ci continue à creuser sa voie. A Leyde et à Utrecht, sa dé-

[1]) Voir comment Descartes apprécie Voétius dans une lettre inédite au P. Mersenne publiée par TANNERY (*Archiv f. Gesch. der Phil.*, Bd. V, p. 473). — Cf. KUNO FISHER, *Descartes und seine Schule* (Heidelberg, 1889), t. I, pp. 226 et suivantes. — [2]) BOUILLIER, *Histoire du cartésianisme*. Paris, 1854, t. I, p. 244. — [3]) Dans la suite, Régius s'écarte de plus en plus de la théorie de Descartes. Celui-ci le désavoue dans la préface de la traduction française des *Principes*. — Cf. BOUILLIER, *op. cit.*, p. 247. — [4]) BOUILLIER, *op. cit.*, t. I, p. 269.

faveur est de courte durée, et dans les autres universités il rencontre des accueils enthousiastes. Balthasar Bekker, à Franeker, Schockius et Tobie André, à Groningue, Pollot et Schuler, à Bréda, sont cartésiens. Les professeurs de Nimègue et de Hardewijck suivent leur exemple [1]). Plusieurs universités réformées d'au delà du Rhin subissent plus ou moins l'influence du cartésianisme hollandais [2]). Enfin, Heineccius nous apprend qu'en 1727, on n'enseigne plus guère, dans toutes les académies de la Hollande [3]), d'autres principes que ceux de Descartes.

§ 5. COPERNICIENS ET ARISTOTÉLICIENS

Le XVIIe siècle ne suscita pas seulement contre le vieil aristotélisme les assauts des cartésiens, mais aussi, et parallèlement, les attaques des hommes de science.

En effet, outre la philosophie proprement dite, les aristotéliciens avaient hérité du moyen âge, une science physique et astronomique qui faisait bloc avec la première, parce que des attaches séculaires l'avaient rivée à des principes de métaphysique. Le trait saillant, et qui donne à l'ensemble de cette science son aspect factice, dérive de ce postulat vicieux : que le corps astronomique est supérieur en perfection au corps terrestre, et qu'à raison de cette supériorité il exerce une influence sur l'apparition et la disparition des êtres d'ici-bas.

La supériorité de la substance astrale se révèle par sa constitution et par son mouvement local. L'astre est immuable — le ciel n'étant pas le théâtre de la généra-

[1]) T. I, pp. 253 et 256. — [2]) T. II, p. 404. — [3]) T. I, p. 271.

tion et de la corruption — et, à la différence des corps terrestres, il est réfractaire à toute multiplication individuelle dans une même espèce. Chaque astre forme un type unique. Ce qu'on expliquait communément, l'œil fixé sur les principes généraux de la constitution des corps [1]), en disant que les corps célestes sont, en vérité, composés de matière et de forme, mais que ces deux éléments sont indissolublement unis, de manière à rendre impossible toute naissance ou toute disparition d'êtres dans ce monde privilégié.

La substance astrale exclut de son sein tout changement, et n'a d'autre mouvement qu'un mouvement local. Ce déplacement dans le lieu, que les physiciens du moyen âge considéraient comme la manifestation de l'essence du corps, est spécifique comme le corps lui-même : le corps céleste obéit au mouvement considéré comme le plus noble, le mouvement circulaire. Nous regrettons de ne pouvoir relater ici les arguments curieux que cette science *à priori* invoque, afin de montrer la supériorité de la translation circulaire des astres sur la translation rectiligne des substances de notre globe. Autour de la terre immobile tournent le soleil et les étoiles fixes, rivées à des sphères solides et concentriques ; tandis que les planètes exécutent des circonvolutions plus compliquées, diversement expliquées. Quant aux comètes, on les tient pour des feux follets de l'atmosphère terrestre.

Sur la terre, les quatre éléments obéissent à un mouvement de bas en haut (air, feu) ou de haut en bas (terre, eau), et tendent vers un lieu naturel ; ils s'opposent par

[1]) V. p. 99.

des qualités sensibles, dont les couples actifs *chaud* et *froid*, et les couples passifs *sec* et *humide* s'unissent deux à deux, suivant une quadruple conjonction.

Enfin, le ciel est une des causes de la génération et de la disparition des substances terrestres ou « sublunaires », et le moyen âge avait bâti, sur cette idée, une série d'arts, chargés de fixer par le détail les influences occultes du ciel sur nos destinées : la magie, l'alchimie, l'astrologie, qui scrutent l'autorité gubernatrice des astres, doivent leur vogue persistante à cette conception astronomico-philosophique qui ne cessa d'alimenter leur crédit [1]).

Tout se tient dans cet échafaudage scientifique, mais tout y est fragile. Aussi se renversa-t-il, comme un château de cartes, au souffle des découvertes, qui constituèrent, au XVIIe siècle, une nouvelle science de la nature. Copernic, Galilée, Kepler, Newton, Torricelli, Lavoisier révolutionnent l'astronomie physique et mécanique, la physique, la chimie, la biologie, et leurs travaux condamnent la physique céleste et terrestre des aristotéliciens. Au système géocentrique, Copernic substitue le système héliocentrique. Le télescope découvre des astres voyageant librement dans les espaces célestes, et ruine la théorie des cieux solides. Les mouvements elliptiques des planètes montrent combien est vaine la théorie de la perfection du cercle. Surtout un ensemble d'observations bouleverse les idées reçues sur la nature des corps célestes. Galilée aperçoit dans diverses constellations des étoiles nouvelles ; en 1611, il découvre

[1]) Pour plus de détails, v. notre *Histoire de la philos. médiévale*, 2e édit., p. 48-50 ; 352-354.

au télescope les taches du soleil, et conclut de leur déplacement sur le disque solaire à la rotation du soleil lui-même ; Galilée distingue les phases de Vénus, apportant ainsi une confirmation expérimentale aux prédictions de Copernic ; plus tard, il est démontré, à l'évidence, que la magnifique comète de 1618 était, non pas un feu follet atmosphérique, mais un corps céleste, poursuivant son libre cours dans les régions interplanétaires. Si le soleil a des taches, c'en est fait de l'immutabilité des corps célestes et de leur perfection ; si des astres apparaissent, puis disparaissent, c'en est fait de leur nature « ingénérable et incorruptible », et dès lors de leur unicité. Et puisque toutes ces prérogatives des corps célestes sur les substances terrestres ne sont que chimères, c'en est fait de l'influence des astres sur les générations et les corruptions sublunaires.

Quelque ridicule que fût la posture des aristotéliciens devant l'irrésistible puissance des données nouvelles, ils ne purent se résoudre à abandonner leurs positions séculaires, et on mit autant d'âpreté à défendre la science surannée d'Aristote, que de zèle à venger sa philosophie des railleries de Descartes.

En Belgique, et principalement à Louvain, le conflit prit une forme aiguë ; il eut, pour objet principal, la thèse copernicienne de la circumvolution diurne de la terre et de sa rotation annuelle autour du soleil : c'est aux vicissitudes de cette thèse que nous bornerons ce court exposé.

Dès 1604, séduit par la simplicité du système de Copernic, Galilée émit son explication héliocentrique. On le dénonça à la Cour de Rome, qui le condamna en

1616, et déclara sa doctrine incompatible avec les enseignements de l'Ecriture. Les idées nouvelles reçurent bon accueil, en Belgique, et jusqu'en 1623, elles ne suscitèrent pas trop de défiance. Les premières rumeurs de la condamnation de Galilée ne parvinrent pas à Louvain avant la fin de 1618, et elles coïncidèrent avec un événement astronomique qui mit en émoi tout le monde savant : l'apparition, en novembre, d'une magnifique comète. La comète provoqua une éclosion d'écrits spéciaux, signés de noms connus, et un échange de pamphlets qui alimentèrent de longues et passionnées controverses. Froidmont, Thomas Feyens, Wendelin, Van Lansberghe, Erycius Puteanus entrèrent en lice [1]).

L'adversaire le plus significatif des idées coperniciennes est Libert Froidmont, dont nous connaissons, par ailleurs, les préférences philosophiques. Il n'en fut pas toujours ainsi. Aux *Saturnales* qu'il présida en 1615 [2]), Froidmont avait affiché des sympathies pour l'astronomie nouvelle. Bien plus, il ouvre sa dissertation sur la comète en annonçant la défaite d'Aristote. L'astre de 1618, écrit-il, annonce la mort d'un prince, Aristote, prince des philosophes, pour qui les comètes ne sont que des phénomènes météoriques de notre atmosphère : « Allez, s'écrie-t-il, péripatéticiens, faites à votre chef des funérailles imaginaires » [3]). Mais la décision romaine ébranle le théologien janséniste, et il fait volte-face : désormais il se constituera le défenseur de la Cour de Rome, et, tout en combattant Aristote sur quelques autres points de sa physique céleste et terrestre, il sou-

[1]) V. MONCHAMP, *Galilée et la Belgique. Essai historique sur les vicissitudes du système de Copernic en Belgique* (Bruxelles, 1892), chap. IV et suiv. — [2]) Ses harangues ont été publiées en 1616. — [3]) MONCHAMP, p. 46.

tiendra énergiquement la thèse de l'immobilité de la terre. Quand on insinuera son changement d'attitude : sans doute, répondra-t-il, j'ai donné des louanges à Copernic, mais « comme quelques anciens en ont donné aux mauvaises femmes et à la fièvre quarte » [1]).

Froidmont est le représentant attitré du système anti-copernicien pendant la première moitié du XVII[e] siècle, et personne n'a plus résolument soutenu les droits de la tradition. Son collègue et ami, le médecin Feyens, est moins explicite, bien qu'il combatte l'opinion d'Aristote sur la nature de la comète, et défende l'immobilité de la terre. En 1628, Froidmont fait l'apologie du système ancien dans ses *Météorologiques ;* et son *Ant-Aristarchus* (1631) est une acerbe critique des preuves de Copernic, dirigée contre un écrit copernicien [2]) du gantois Philippe Van Lansberghe. Tout l'arsenal de la dialectique aristotélicienne est appelé à la rescousse, et, comme il fallait s'y attendre, la discussion se complique de personnalités. Jacques Van Lansberghe prend le parti de son père, et fait à Froidmont une réponse injurieuse [3]) ; celui-ci réplique sur le même ton [4]). Par contre, Froidmont parle avec égards de Godefroid Wendelin, qui souscrivait ouvertement aux théories de Copernic, et qui mérite d'être rangé parmi les hommes de science les plus remarquables que le pays de Liège produisit alors.

Dans l'entretemps, Galilée avait publié, en 1631, son fameux *Dialogo di Galileo Galilei*, où il avait repris les idées proscrites en 1616. Poursuivi une seconde fois

[1]) *Ibid.*, p. 51. — [2]) *Progymnasmatum astronomiae restitutae liber de motu solis* (1628). — [3]) *Apologia pro commentationibus Philippi Lansbergi* (1633). — [4]) *Vesta, sive Ant-Aristarchi vindex* (1634).

devant la Cour de Rome, il fut derechef condamné en 1633, et forcé d'abjurer.

La condamnation fut notifiée, sur l'ordre du pape, aux inquisiteurs et aux nonces. Le nonce Fabius de Lagonessa la communiqua aux universités de Douai et de Louvain, ainsi qu'aux établissements où il y avait des cours de philosophie.

A Douai, la missive trouva une approbation enthousiaste. Il n'en fut pas de même à Louvain, où Jansénius, qui reçut la nouvelle officielle, tarda quinze jours à la communiquer aux professeurs des quatre pédagogies. Toutefois, l'avertissement de la cour papale produisit son effet : à partir de 1633 jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, l'enseignement louvaniste reçut une direction anticopernicienne [1]). Les Jésuites se conformèrent sans récriminations à la décision romaine. Usant de réserves prudentes, ils bannirent de leur enseignement la doctrine de Copernic, tout en faisant remarquer qu'ils n'entendaient pas enlever à ces doctrines la probabilité qu'elles pouvaient avoir [2]).

Mais il y eut bientôt un revirement en faveur des idées proscrites, fort semblable à celui qui suivit, en 1662, les censures du cartésianisme. Le plus souvent d'ailleurs, on vit se nouer une alliance offensive entre les cartésiens et les coperniciens, devenus les ennemis d'une même tradition, les progrès des uns servant la cause des autres. A cela rien d'étonnant, puisque Descartes lui-même était partisan du mouvement diurne de la terre. Le péripatéticien Voétius d'Utrecht n'objecte-t-il pas au cartésien Régius, que Descartes est

[1]) MONCHAMP, *op. cit.*, chap. IX. — [2]) *Ibid.*, p. 148.

un sacrilège, au même titre que Copernic, et que l'un et l'autre se mettent en opposition avec l'Écriture Sainte [1])?

L'épisode le plus intéressant auquel donna lieu le conflit des coperniciens et des aristotéliciens se passe à l'*Alma Mater*, pendant les dernières années du XVII[e] siècle, et se résume dans les procès de Martin van Velden [2]). Esprit distingué et caractère bouillant, Martin van Velden, né à La Haye en 1664, fit de brillantes études au Collège du Faucon, et y devint, en 1683, professeur primaire de philosophie. Le cartésianisme dominait à cette époque.

Martin van Velden avait accepté avec un égal enthousiasme les doctrines de Descartes et celles de Copernic. Mais pour avoir bravé l'interdiction romaine, dont de Lagonessa s'était fait l'interprète, il s'attira, en 1691, les plus grandes difficultés. Sa résistance fut le signal d'une petite révolution dans l'Université de Louvain.

L'affaire van Velden se joue en deux actes, dont le second est le plus mouvementé.

Le professeur hollandais avait proposé, pour les disputes dominicales du 21 janvier 1691, deux thèses à sensation : l'une énonçait la théorie cartésienne de l'essence de la matière ; l'autre affirmait que le soleil est le centre immobile du système planétaire et que, selon toutes les probabilités, la terre doit être comptée au nombre des planètes.

Grand émoi dans la Faculté des arts ! Tandis qu'on garde au sujet de la première thèse un silence significa-

[1]) BOUILLIER, *Histoire du cartésianisme*, t. I, p. 243. Paris, 1854. — [2]) MONCHAMP, *op. cit.*, chap. XIV et suiv.

tif, on trouve que la seconde est de nature à offenser les Romains : *natam esse offendere Romanos*. Vainement on demande à van Velden de remplacer sa proposition copernicienne. Loin de céder, le professeur hollandais prend un air provocateur. Dans une classe révolutionnaire, tenue le 22 février, il expose lui-même la théorie incriminée. Aux arguments de ses collègues, il répond par des plaisanteries et des injures.

La Faculté s'en émeut. On veut l'exclure temporairement du corps académique, et le doyen aux abois en appelle à l'autorité du recteur Sullivane. Mais van Velden use d'adresse. Il recourt au conseil de Brabant, posant ainsi un acte qui devait avoir les plus grosses conséquences. C'était, en effet, un crime de lèse-majesté rectorale que de méeonnaître la juridiction souveraine dont l'*Alma Mater* était si jalouse. Prétendant que les décisions prises contre lui l'avaient été au milieu du tumulte, van Velden cite le recteur lui-même devant la cour brabançonne.

Tous les efforts de l'Université tendent désormais à dessaisir la cour de Brabant d'une affaire où elle se prétendait seule compétente. Pour arriver à son but, le recteur essaie de gagner à sa cause Jules Piazza, personnage fort influent, en ce moment internonce à Bruxelles. Il y réussit, mais non sans difficultés, car van Velden, de son côté, tente de circonvenir l'internonce. Ce n'est que sur la demande expresse de ce dernier que, le 8 février, Martin van Velden fait sa soumission, et consent à la suppression de la thèse copernicienne qui avait été cause de tant de tumulte.

La tempête était apaisée, mais elle ne devait pas tarder à se déchaîner plus violente. Dès le mois de juillet de la

même année, van Velden propose, à la discussion des examens du baccalauréat, un ensemble de thèses relatives à la métaphysique, à la logique et à la physique. Le système de Copernic y passe tout entier. Qui plus est, le remuant professeur décoche à ses collègues les traits les plus mordants : il traite leur méthode d'enseigner et de discuter de *jeu de personnes oiseuses*. C'était un coup d'éclat. De tous côtés, les démarches et les intrigues se succèdent et se multiplient ; l'effervescence est à son comble. Le recteur Stappleton interdit la défense solennelle des thèses : van Velden les fait soutenir au Collège du Faucon, et le jour même de l'interdiction, il en appelle une nouvelle fois au conseil de Brabant. Le 14 juillet, le recteur cite son professeur récalcitrant chez lui ; il le menace de le faire arrêter et de le mettre en lieu sûr : van Velden comparaît, et nie avoir eu connaissance de l'interdiction rectorale. Enfin Stappleton lance un mandat d'arrêt : van Velden se dérobe par des manœuvres habiles.

L'Université fait tout pour écarter l'intervention gênante du conseil de Brabant dans cette affaire disciplinaire. Elle parvient à intéresser à sa cause le conseil privé. Mais l'affaire se complique de plus en plus. Tandis que le conseil privé ordonne à la cour brabançonne de se dessaisir du procès, celle-ci va de l'avant, donne suite aux requêtes de van Velden et, le 30 juillet, rend un jugement par défaut au profit de l'appelant.

« Van Velden, écrit M. Monchamp, n'avait pas absolument tout ce qu'il désirait, mais enfin il sortait impuni de toutes ses rébellions, il avait le malin plaisir d'avoir suscité des déboires et des tracas à son recteur et à son doyen, il avait fourni au conseil de Brabant l'occasion

d'affirmer ses prétentions autoritaires sur l'Université [1]).

Le conseil de Brabant avait ordonné qu'un éternel silence se fît autour de l'affaire van Velden. Il fut loin d'en être ainsi. D'abord, le talent de Martin van Velden et le bruit de ses deux procès contribuèrent largement au succès de la doctrine copernicienne. D'autre part, le procès avait fait naître un conflit de juridiction entre le conseil de Brabant et le conseil privé. L'Université, mise en échec, redoubla de démarches et de protestations.

Les pourparlers furent longs. Après que l'Université eut directement adressé une supplique à Charles II, le conseil privé fit enfin droit aux revendications du recteur. Le 14 juillet 1692, il cassa l'arrêt du conseil de Brabant et renvoya van Velden devant la juridiction universitaire. Le turbulent professeur céda devant la force, et fit amende honorable à l'autorité rectorale.

Mais, il importe de le remarquer, cette soumission n'impliquait aucun abandon de ses doctrines personnelles. Jamais, d'ailleurs, on n'interdit à van Velden d'enseigner la doctrine de Copernic. S'il fut l'objet de tant de tracasseries, ce fut à cause de ses procédés violents, de son manque de courtoisie pour ses collègues, de son mépris des décisions de l'autorité.

La meilleure preuve, c'est qu'en 1695, van Velden put imprimer de nouvelles thèses, sans faire de mécontents. Le professeur n'a pas abdiqué ses idées d'antan, mais il les exprime avec plus de ménagements. Il proclame le génie qui a présidé à la conception des tourbillons de Descartes, et admet ainsi, implicitement, le mou-

[1]) MONCHAMP, *op. cit.*, p. 277.

vement circumsolaire de notre globe et de l'éther qui l'enveloppe.

Ce qui arriva à Louvain se produisit ailleurs. En 1624, la faculté de théologie de Paris s'adresse au Parlement pour faire interdire des thèses scientifico-philosophiques, dans lesquelles on attaquait Aristote. En 1671, le roi lui-même s'en occupe, et on sollicite du Parlement de nouvelles interventions. Est-il étonnant que ces mesures aient provoqué la satire ? Elles inspirent à Boileau la *Requeste en faveur d'Aristote à Nosseigneurs du Mont-Parnasse ;* et l'arrêt burlesque, rendu par ces derniers, ordonne « que le dit Aristote sera toujours suivi et enseigné par les dits professeurs et regens de la dite Université, sans que pour ce ils soient obligez de le lire ni sçavoir son sentiment » ; réintègre « le feu dans la plus haute région de l'air, suivant et conformément aux descentes faites sur les lieux », relègue « les comètes au concave de la lune avec défense d'en jamais sortir pour aller espionner ce qui se fait dans les cieux »[1]).

Une grande leçon d'histoire se dégage des discussions entre les aristotéliciens et les hommes de science au XVII[e] siècle.

Les aristotéliciens eurent le grand tort de solidariser la philosophie d'Aristote avec les doctrines astronomiques et physiques, dont la science avait vécu jusque-là. La valeur des principes fondamentaux de la métaphysique ne dépend aucunement du postulat de la perfection des cieux, de la théorie de l'immuabilité des

[1]) Cité par FÉRET, *L'aristotélisme et le cartésianisme*, dans Ann. Philos. chrét., 1903, pp. 16 et 17.

astres, ou de la supériorité du mouvement circulaire sur le mouvement rectiligne. Au milieu des ruines de la science médiévale, assez d'observations restaient debout, pour servir d'étai aux doctrines constitutionnelles de la philosophie. Le devoir s'imposait aux aristotéliciens d'alors, de suivre d'un regard attentif le renouveau des sciences, de sacrifier le suranné, de briser le lien factice établi entre leur fausse science et leur philosophie, et d'envisager avec confiance un rapprochement avec les théories nouvelles qui attiraient l'attention générale : ainsi eussent fait les scolastiques du XIII[e] siècle, s'ils eussent vécu à un tournant de l'histoire des sciences. Au lieu de cela, dit Galilée, les péripatéticiens, « plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, nient celles qu'ils voient dans le ciel de la nature ». A moins qu'ils ne se détournent avec effroi du spectacle de tant d'effondrements ! Ne rapporte-t-on pas que Mélanchton et Cremonini refusèrent de regarder le ciel au télescope ?

En vérité, ces hommes ont la vue basse, et ne savent plus distinguer le principal du secondaire.

Est-il étonnant qu'ils se soient attiré les railleries des savants ? Versant dans une exagération opposée, ceux-ci rendirent la philosophie scolastique responsable des égarements de la science médiévale ; le système entier en fut discrédité, et la nécessité de faire table rase du passé parut établie. La répudiation de la scolastique entraîna pour nombre d'esprits la condamnation de toute doctrine philosophique ; si bien que de ce grand essor des sciences d'observation, ne date pas seulement une distinction plus nette de la connaissance vulgaire et de la connaissance scientifique, mais un certain divorce de la science et de la philosophie.

Le malentendu était inévitable ; il perdure encore. Savants et scolastiques d'autrefois en sont les auteurs : les uns ont abattu un chêne puissant, sous prétexte qu'il portait quelque bois mort dans sa couronne ; les autres ont prétendu sottement qu'on ne pouvait toucher à l'arbre séculaire, et qu'en le dépouillant d'une branche desséchée, on lui ôtait la vie [1]).

[1]) Cf. notre *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, p. 202.

CHAPITRE III

Le mouvement philosophique au XVIII[e] siècle

La philosophie du XVIII[e] siècle a une trop grande idée d'elle-même.

En Allemagne, elle s'intitule pompeusement la philosophie de la lumière *(Aufklärung)*, et cependant le monde ne lui doit pas de nouveaux flambeaux. Le système de Wolf, qui forma les générations allemandes, est tributaire de Leibniz, c'est-à-dire du XVII[e] siècle ; et si l'on excepte quelques influences anglaises, qui aboutirent à d'intéressants essais de psychologie empirique, on en peut dire autant des autres doctrines dont vécut l'Allemagne du XVIII[e] siècle. L'esthétique de l'école de Baumgarten, la philosophie du sentiment entée sur une division nouvelle des facultés de l'âme, la conception historique de la philosophie développée par Herder et Lessing, les théories éclectiques qui, sous la plume de Thomasius, deviennent le point de départ d'une philosophie populaire teintée de préoccupations artistiques : autant de ramifications de ce massif d'idées qu'est le leibnizianisme.

Les philosophes français de la fin du XVIII[e] siècle se dénomment les « idéologues », ou les « philosophes » tout court, mais ils sont redevables au sensualisme anglais de

ce qu'ils ont de meilleur. Rapidement altéré par des transformations profondes, le cartésianisme n'apparaît plus dans son entièreté primitive ; la principale doctrine où il survit est le mécanisme universel, et cet apport vient renforcer le sensualisme régnant, qui fait du mécanisme un de ses dogmes. Car la France du XVIIIe siècle est avant tout inféodée au sensualisme. Voltaire le vulgarise ; de Lamettrie, d'Alembert, Diderot, d'Holbach, apologistes attitrés du matérialisme, chantent le règne de « l'homme-machine » et glorifient la matière. Condillac lui-même, le philosophe classique à la fin du siècle, est impuissant à corriger, par les concessions qu'il fait au spiritualisme, la logique immanente du sensualisme, dont sa pensée est nourrie [1]). Ces idées se démocratisent, et pénètrent la masse ; semences d'athéïsme, légitimation de l'égoïsme moral, signes précurseurs d'un droit social nouveau, elles préparent l'explosion révolutionnaire de 1789.

Au point de vue de l'originalité, c'est l'Angleterre qui au XVIIIe siècle, détient la première place dans le monde des idées philosophiques. Elle voit se développer le subjectivisme de Berkeley et de Hume, les systèmes réactionnaires de l'école écossaise et les nombreuses formes de la philosophie de l'association. Mais beaucoup de ces idées ne sont que le prolongement logique des doctrines, posées au XVIIe siècle, par Hobbes et Locke.

Tout compte fait, la philosophie du XVIIIe siècle est inférieure à celle du siècle précédent, et aux mouvements significatifs qui rempliront le XIXe siècle.

[1]) V. p. 270.

I

En Belgique, la philosophie continua de suivre les sillages profonds creusés par le XVII[e] siècle : on retrouve en présence l'aristotélisme, le cartésianisme, les doctrines coperniciennes et anticoperniciennes, mais on peut dire, en général, que l'intérêt des luttes s'est amoindri. Les ornières étant battues, on s'y engage sans prendre la peine d'en frayer de nouvelles.

Les cartésiens sont éclectiques, ou n'apprennent rien de neuf; et pour l'histoire générale que nous poursuivons, il n'y a pas d'intérêt à dresser la liste des « hommes médiocres qui sont l'écho de la pensée commune »[1]). On en peut dire autant de leurs partenaires, les aristotéliciens. Seuls, méritent une mention le bénédictin Olivier Légipont, et le jésuite Barthélemy des Bosses de Herve (1688-1738), tous deux professeurs à Cologne. Ils tentent de revenir à un aristotélisme assaini, mais leur voix ne trouve pas d'écho. Encore, Barthélemy des Bosses n'est pas un ennemi intransigeant des innovations ; il connaît les modernes, correspond avec Wolf et Clarke, et traduit la *Théodicée* de Leibniz.

Après Van Velden, presque tous les professeurs de Louvain sont des coperniciens déclarés. Leurs collègues du Séminaire de Liège suivent la même voie : l'enseignement scientifique de Mathias Tombeur, professeur de philosophie en 1689, celui de Hubert Gauty (1697), de Guillaume Du Vivier (1729), de Baudouin Le Blanc (1742) et de Noël Gauray montrent que, depuis la fin du

[1]) V, MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, p. 554.

xviie siècle jusqu'au jour de la révolution liégeoise, l'enseignement du séminaire fut à la hauteur des progrès. Les jésuites eurent plus de peine à se rallier au système de Copernic. Au Collège anglais, le P. Kingsley (1728) confond Descartes et Copernic dans une critique commune. A la fin du xviiie siècle, le P. de Feller essaie une dernière fois de défendre contre Copernic l'immobilité de la terre ; mais sa voix se perd dans l'indifférence générale [1]).

II

Bien qu'il ait eu d'intimes attaches avec l'université de Louvain [2]), Corneille François de Nélis, de Malines (1736-1798), évêque d'Anvers en 1785, que l'invasion des Français mit en fuite en 1794 — souscrivit à une philosophie étrange, qui le place hors des cadres tracés jusqu'ici. On peut associer son nom à celui de l'abbé Mann, un émigré d'Angleterre, qui fut, comme lui, mêlé de près à l'action du gouvernement autrichien,

[1]) En Hollande, personne ne songe plus au vieil aristotélisme, et tous les regards se tournent vers les philosophies nouvelles. Deurhoff (1650-1717) étudie Descartes ; Franz Hemsterhuys, de Franeker (1721-1790), s'attache à Locke, à Leibnitz et à Wolf ; Abraham Cuffelaer défend les principes du spinozisme. A Douai, le collège bénédictin de St-Vaast, qui est avec les collèges du Roy et d'Anchin un des principaux établissements philosophiques, a conservé à son enseignement les allures scolastiques, mais accueille les théories de Descartes et de Malebranche. — D. Raphaël Proost, *L'enseignement philosophique des bénédictins de S. Vaast à Douai, à la fin du XVIIIe siècle.* (Revue bénédictine 1900, p. 51-86). — [2]) Sur les rapports de de Nélis et de l'université — nous n'avons pas à les étudier ici — voir Verhaegen, *Les cinquante dernières années de l'université de Louvain*, (Liège 1884), p. 113 et suiv. Cf. la notice du baron de Stassart dans l'*Annuaire de l'Académie de Belgique*, 1853.

et joua un rôle non moins important dans l'histoire de nos institutions à la fin du XVIII[e] siècle. L'un et l'autre mirent leurs énergies au service de l'*Académie impériale et royale des sciences et belles lettres,* créée par Marie-Thérèse en 1772. Membres de l'institution nouvelle, ils contribuèrent largement à imprimer un caractère scientifique et philosophique à ses premiers travaux [1]).

Au point de vue philosophique, retenons parmi les écrits de de Nélis, un petit livre, publié par fragments de 1789 à 1793, sous le titre mystérieux de l'*Aveugle de la Montagne* [2]). Ces dialogues, qui roulent sur la nature créée, sur Dieu, « cette grande vérité physique », sur la perfectibilité de l'homme, sont d'une inspiration nettement spiritualiste. Mais une conception *sui generis* les domine, qui devait être fort dans le goût du siècle. En voici l'idée maîtresse. Il n'est de véritable unité que Dieu. En dehors de lui, existent des unités imparfaites, qui sont les esprits ou les monades. Chaque esprit est « un petit tout à part, qui, seul avec Dieu, peut exister » et est indépendant des autres esprits. Jusqu'ici l'inspiration leibnizienne est manifeste. Quant à l'univers sensible, avec tout ce qui le compose, il « n'est pas fait à l'image de Dieu » ; il n'appartient pas à l'ordre monadique, et les êtres multiples que nous y croyons découvrir, minéraux, plantes, animaux, sont des *produits représentatifs* de l'esprit.

[1]) V. MAILLY, *Histoire de l'Académie impériale et royale des sciences et belles lettres de Bruxelles*, 2 vol. 1882. (Mém. cour. et autres mém. publiés par l'Acad. royale, t. 34 et 35). L'Académie royale de Belgique est la continuation de l'Académie fondée par Marie-Thérèse. — [2]) Réimprimé à Parme, en 1795, à Rome, en 1796, à Bruxelles en 1837. Les *Fragments sur les principes du vrai bonheur, Discours à Lysimaque* sont une œuvre de jeunesse (1760).

« Qu'est-ce donc que l'univers et tous ces corps variés qui le composent ? Une grande force existante, qui, différemment combinée, différemment agissante sur les différentes monades ou esprits, et différemment reçue par eux, produit différentes sensations, auxquelles on a donné aussi des noms différents »[1]). La force corporelle seule existe, une en soi ; mais elle nous apparaît sous des formes indéfiniment variées. C'est le monisme du cosmos : « je dirai, je le penserai et le soutiendrai, quelque paradoxal que cela puisse paraître, que le soleil n'est pas une unité distincte de ce livre que vous tenez, ou de ce gazon où je me repose »[2]). Une grande action répandue partout, et qui remplit les intervalles du ciel et de la terre, sans cesser d'être une, fait le fonds de tous les êtres de la nature.

Il y a du Berkeley dans ce phénoménisme, avec cette différence que la *force* cosmique est une réalité, œuvre de la toute-puissance divine ; nos réactions représentatives ont seules une valeur subjective. Nous voici loin de Descartes, et ce doit être lui que vise de Nélis, lorsqu'au début de son premier entretien, et voulant passer la revue des erreurs philosophiques, il écrit : « l'un des plus grands d'entre nos philosophes métaphysiciens a cru, enfin, que ce qui était distingué en son esprit, devait être quelque chose de distinct dans la nature »[3]). Nous sommes encore plus loin des scolastiques « qui admettent des qualités sensibles, inhérentes aux corps »[4]).

On devine, dans l'avertissement qui précède le petit livre de de Nélis, que son auteur ne s'attendait pas à

[1]) P. 28, édit. 1837. — [2]) P. 29. — [3]) P. 26. — [4]) P. 44.

voir ses idées pénétrer dans les écoles. En 1789, le temps n'était plus aux discussions sérieuses ; et le titre choisi montre assez que l'auteur a conscience de prêcher dans le désert. Mais qu'importe ! « La philosophie s'adresse à un petit nombre de juges, délibérément elle évite la foule » [1]).

C'est à semblable abandon que furent condamnés les *Principes métaphysiques des êtres et des connaissances* de l'abbé Mann. Avant de s'installer en Belgique, cet homme remarquable avait frayé à Paris avec les « philosophes », et bien qu'il fût de bon goût, dans ces milieux, de faire profession d'incrédulité, il se convertit au catholicisme (1756), et fut jusqu'à sa mort un ardent adversaire du sensualisme. Il séjourna à la chartreuse de Nieuport, et s'y plongea dans l'étude : la longue liste de ses ouvrages témoignent du caractère encyclopédique de son savoir [2]). A partir de 1777, l'abbé Mann se transporta à Bruxelles, où le gouvernement de Joseph II sut l'intéresser à ses projets religieux, et lui confia diverses missions. Personne ne fut, plus que lui, fier de son titre d'académicien. Quand les français envahirent la Belgique en 1794, l'abbé Mann s'enfuit à Prague, où il résida de 1797 jusqu'à sa mort, en 1809.

Bien qu'il ait conçu, de 1767 à 1774, son ouvrage sur les principes des êtres [3]), celui-ci ne parut qu'en 1807, à Vienne. Plus érudit que de Nélis, l'abbé Mann est au courant de la philosophie moderne. Il connaît Bacon,

[1]) Philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto fugiens. P. IV. — [2]) Publiée par DE REIFFENBERGH, à la fin d'une notice *Éloge de l'abbé Mann*, dans Nouveaux mémoires de l'Académie royale des sciences et belles lettres de Bruxelles, t. VI, Bruxelles, 1830. — [3]) P. V, édit. 1807.

Descartes, Malebranche, Locke, Clarke, Leibniz, Wolf, Condillac, Bonnet ; il cite en note « l'opinion du célèbre Kant » [1]), qu'il n'a d'ailleurs pas comprise. Le spiritualisme de l'abbé Mann est apparenté au cartésianisme, et sa théorie se déroule suivant une série de déductions, auxquelles il prétend accorder une valeur géométrique [2]). La vérité première est l'intuition de ma propre existence comme être pensant. En découle l'intuition de l'existence d'un Dieu, être nécessaire, auteur de mon existence.

En découle aussi la certitude de l'existence réelle des êtres extérieurs : comme il est impossible « que l'esprit produise en lui-même toutes ses perceptions », ou que nous voyions toutes choses en Dieu (Malebranche) [3]), il reste que nos sensations sont des effets causés par les choses. L'idée chère à l'auteur, et qui fait l'âme du livre, est la gradation harmonieuse de l'universalité des êtres, chacun d'eux traduisant par des activités spécifiques la perfection qui lui est propre. L'univers est un « vaste système de rapports parfaits et d'harmonie universelle » [4]) ; et l'abbé Mann, en exaltant la sagesse de Dieu, démontre par le détail le bien fondé de son optimisme universel.

Lui-même adressa à la bibliothèque publique de Bruxelles un exemplaire apostillé de sa main. Mais quand le volume arriva en Belgique, la révolution avait changé la face des choses.

[1]) P. 307. — [2]) P. v. — [3]) P. 78 et suiv. — [4]) P. 195.

III

Reste, pour compléter ce tableau, à esquisser ce qui fut la manifestation la plus bruyante, bien que superficielle, de la vie philosophique en Belgique au XVIIIe siècle : nous voulons parler de la propagande entreprise, pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle, par un groupe d'encyclopédistes, en faveur des idées de Voltaire, de J.-J. Rousseau et d'autres qui s'intitulaient « philosophes ». Cette invasion du « philosophisme », dont la principauté de Liège fut le théâtre principal, fut conduite avec une énergie fébrile par deux français, Pierre Rousseau et Lebrun. De nombreux collaborateurs belges facilitèrent leur œuvre. « Cédant à l'attrait de séduisantes théories, irrités du spectacle d'abus dont nul gouvernement n'est exempt, enivrés des déclamations dont l'écho retentissait dans tous les domaines de la littérature, ils ne prévoyaient pas qu'en portant sur le vieil édifice une main téméraire, ils en hâtaient la ruine complète, et travaillaient à faire de leur patrie une humble annexe de la République française » [1]).

Le toulousain Pierre Rousseau est un vulgarisateur des idées de Voltaire, dont il épousa les idées, les inimitiés et les sympathies. Il s'établit à Liège, et y fonda en 1756, le *Journal encyclopédique*, dont le titre seul montre les attaches de son auteur avec l'entreprise

[1]) H. FRANCOTTE, *Essai historique sur la propagande des encyclopédistes français dans la Principauté de Liège*. (Mém. cour. par l'Acad. royale de Belgique, t. 30, 1880), p. 4. Dans le même volume de mémoires : M. J. KÜNTZIGER, *Essai historique sur la propagande des encyclopédistes français en Belgique dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.*

des philosophes français. Le succès fut énorme. Mais les complaisances du périodique pour les idées des encyclopédistes éveillèrent bientôt la défiance du clergé ; on fit appel à la faculté de théologie de l'université de Louvain, et, le 27 août 1759, le journal fut supprimé. Rousseau avait, pendant plusieurs années, grâce à une extrême prudence et une modération trompeuse, préconisé le déisme, et distillé dans le public lettré les principes du sensualisme matérialiste. Un ferment nouveau était déposé dans les esprits, et il fit son œuvre. Après avoir échoué dans sa tentative de s'installer à Bruxelles, Rousseau s'établit à Bouillon, où l'invitait un duc plein d'admiration pour la philosophie française. La petite ville ardennaise devint un des centres les plus actifs de la propagande de ses idées, un vaste atelier d'où livres et pamphlets se répandaient dans toutes les directions. Le *Journal encyclopédique* y prit une nouvelle extension ; Rousseau y fonda une importante *Société typographique*, lança d'autres journaux, telles la *Gazette des Gazettes*, réimprima des ouvrages de Voltaire, de Bardou, de Bayle [1]), fournit des suppléments à l'*Encyclopédie*. En même temps, il groupa autour de lui une phalange d'écrivains, parmi lesquels on peut citer Robinet, Jean et Louis Castilhon, ce dernier auteur d'une foule d'ouvrages, imprégnés du philosophisme régnant. Plus tard, la brouille se mit dans le clan, et Rousseau mourut en 1785.

Cependant le voltairianisme faisait à Liège des progrès rapides ; l'insouciance et le laisser-faire du prince-évêque Velbruck furent pour beaucoup dans

[1]) Küntziger, *op. cit.*, p. 50, n.

son succès. Des journaux locaux, comme l'*Esprit des journaux*, *La feuille sans titre*, des livres édités par des imprimeurs qui ne reculaient devant aucune audace, des sociétés littéraires et artistiques, continuaient de répandre les œuvres de Voltaire et l'Encyclopédie [1]), décriant le fanatisme des moines et du clergé, et vantant les formes nouvelles que le philosophisme revêtait dans les écrits de Diderot et d'Holbach. Le terrain était admirablement préparé, quand Pierre Lebrun, un autre français, vint initier les Liégeois aux théories du contrat social. Lebrun est l'homme lige de Jean-Jacques Rousseau, comme Pierre Rousseau avait été celui de Voltaire. Il fonda, en 1785, le *Journal général de l'Europe*, publié à Herve, où il ne cessa de flageller l'état social existant. C'est lui qui fournit aux révolutionnaires liégeois les doctrines qui amenèrent l'effondrement de l'ancien régime dans la cité des Princes-Évêques.

L'œuvre de destruction de tout ce qui avait constitué jusque-là l'ordre religieux et social, ne s'accomplit pas sans résistances, mais elles furent tardives et insuffisantes. Deux hommes de courage, polémistes enthousiastes et convaincus, le P. de Feller et Brosius, essayèrent d'étouffer les germes de troubles que semaient à pleines mains les propagandistes du philosophisme. Aux moniteurs de Voltaire et de Rousseau, de Feller opposa, en 1773, le *Journal historique et littéraire* ; Brosius, le *Journal historique et politique* ; et une pléiade de polémistes les secondèrent. De Feller, qui est le plus signifi-

[1]) *Encyclopédie méthodique* (1782-1792), que Plomteux publie avec Panckoucke, collaborateur de Rousseau. FRANCOTTE, *op. cit.*, p. 97.

catif, frappe d'estoc et de taille, avec une impétuosité de langage, dont on lui a fait grief, mais qui trouve son excuse dans les circonstances difficiles du moment. Les déboires ne lui furent pas ménagés, et il n'eut pas la joie de voir le succès de son œuvre.

La valeur théorique du philosophisme français, répandu dans la principauté de Liège et de là dans tout le reste de la Belgique, est en raison inverse de sa puissance destructive. Tout, dans ce mouvement, est un pur décalque de ce qui se pensait en France, et l'on sait combien il en faut rabattre de la valeur spéculative de ces solennels déclamateurs, qui prétendaient inaugurer de nouvelles choses dans le domaine de la philosophie. La lutte engagée par de Feller et ses partisans, contre Lebrun et le *Journal de l'Europe*, est autre chose qu'un duel de philosophes ; c'est le heurt de deux régimes, où la religion et la politique, la condition des personnes et des biens étaient intéressées plus directement que la philosophie.

La Révolution balaya les œuvres de résistance à Liège et dans le reste du pays, et sa tourmente emporta l'université de Louvain. Celle-ci d'ailleurs avait dégénéré, et cette décadence rapide et lamentable fut pour une grande part dans la stérilité philosophique du XVIIIe siècle [1]. Les mesures tracassières de Marie-Thérèse et

[1]) Cf. VERHAEGEN, *op. cit.*, p. 70 et suiv. — Quant à l'Université de Douai, elle est inférieure encore à celle de Louvain. « Je n'entrerai point dans la différence qu'il y a entre les études de Louvain et de Douai, dit le comte de Nény, un des plus sévères juges de l'*Alma Mater*. Tous ceux qui connaissent l'une et l'autre université donneront toujours la préférence à la première. » *Ibid.*, p. 168.

de Joseph II émoussaient toutes les bonnes volontés, et la faculté des arts subit, non moins que les autres, leur action déprimante. L'intervention autoritaire du gouvernement avait désorganisé l'*Alma Mater*, et « beaucoup de jeunes gens allaient achever leurs études à l'étranger, malgré les défenses expresses du gouvernement » [1]).

Sous prétexte d'unifier le mode d'instruction dans toute l'étendue de la République, un arrêté de l'administration centrale du département de la Dyle, daté du 25 octobre 1797, mit fin à l'enseignement de l'antique Université brabançonne.

[1]) F. VAN MEENEN, *Histoire de la philosophie*, p. 136 (Patria Belgica, t. III), Bruxelles, 1875.

TROISIÈME PARTIE

La philosophie en Belgique au XIX[e] siècle

CHAPITRE I

Le sensualisme et l'éclectisme de 1800 à 1830

I

Les premières années du XIXe siècle troublèrent profondément notre vie nationale. Napoléon, qui avait confondu nos destinées avec celles de son vaste empire, soumit la Belgique au régime de la centralisation administrative, et sa politique étouffait les initiatives au lieu de les encourager. L'élaboration des instituts d'études supérieures, appelés à remplacer l'université de Louvain, fut lente et pénible. Les départements belges furent répartis entre deux Académies, celle de Bruxelles et celle de Liège, chacune comportant un certain nombre d'établissements d'instruction. L'Académie de Bruxelles, la plus importante, possédait entr'autres une faculté des lettres, installée le 5 novembre 1810, avec de Landreville pour professeur de philosophie. C'était peu de chose, et la philosophie étouffait dans des cadres si étroits. Le maître n'aimant pas les philosophes, les pouvoirs publics ne leur prodiguèrent

pas leur sollicitude. Après dix-sept ans de régime hollandais, on rappellera encore « le mépris et le dédain pour les études philosophiques, habilement répandus et entretenus par un pouvoir ombrageux »[1]), et on maudira le « règne de cet homme puissant, qui avait décrété de s'isoler dans sa force du reste de l'humanité, et de la réduire à n'être que passive »[2]).

Après l'annexion de la Belgique à la Hollande, une ère nouvelle s'ouvrit, le jour où le roi Guillaume I, par un règlement de 1816, jeta les bases d'une organisation universitaire plus durable. On supprima l'Académie de Bruxelles, et trois universités furent érigées à Gand, Liège et Louvain, dotées chacune de chaires philosophiques.

Conformément à sa politique en matière d'enseignement, le gouvernement hollandais exerçait une étroite surveillance sur ces universités d'État. A Liège et à Gand, il confia les chaires de philosophie à des allemands : Denzinger, qui enseigna à Liège depuis 1817 jusqu'à sa mise en non-activité en 1830 ; à Gand, München et Rossmann, ces deux derniers insignifiants. Le baron de Reiffenberg, qui remplaça Liebaert comme professeur à Louvain, est la personnalité philosophique la plus significative du groupe universitaire, et nous y reviendrons.

C'est encore pour accentuer le monopole gouvernemental en matière d'enseignement, que Guillaume I conçut le malencontreux dessein de fermer les sémi-

[1]) Van de Weyer, *Discours sur l'histoire de la philosophie*, éd. 1840, p. 4. — [2]) de Reiffenberg, *De la direction actuellement nécessaire aux études philosophiques*, éd. 1840, p. 67.

naires et les collèges libres, et de concentrer dans un établissement officiel, le collège philosophique de Louvain, l'instruction que devaient recevoir ceux qui se destinaient à la prêtrise catholique. Cette mise sous tutelle, qui violait des droits sacrés, heurta profondément la Belgique catholique, et suscita de vives oppositions de la part du clergé. Malgré les protestations, le Souverain passa outre, et, le 18 octobre 1825, le nouvel organisme fonctionna. Presque tous les professeurs étaient étrangers. Seber, de Bonn, occupait la chaire de philosophie, mais son enseignement n'a point laissé de traces. Au demeurant, le collège philosophique eut des destinées éphémères. Un arrêté du 9 janvier 1830 le supprima, la veille du jour où les Belges, impatients du joug, devaient conquérir leur indépendance [1]).

Le gouvernement avait dépossédé la ville de Bruxelles de son enseignement supérieur. Il y institua, sur le tard, en 1827, un *Musée des sciences et des lettres*, qui, s'il fallait en croire la déclaration un peu naïve d'un de ses professeurs, « apprit au monde savant que la Belgique renfermait encore dans son sein quelques héritiers des saines doctrines philosophiques » [2]).

L'histoire du *Musée* de Bruxelles remplit une page

[1]) Sur le collège philosophique et son histoire, v. CH. TERLINDEN, *Guillaume I, roi des Pays-Bas et l'Eglise catholique en Belgique*, t. I, p. 422 et t. II, p. 262. Bruxelles, 1906. — [2]) BARON, p. IV, avant-propos d'un opuscule contenant : *Discours sur l'histoire de la philosophie*, par SYLVAIN VANDE WEYER, en 1827 ; *De la direction actuellement nécessaire aux études philosophiques*, par le baron DE REIFFENBERG, en 1828 ; *De la Philosophie en Belgique*, par VICTOR COUSIN, en 1830 ; Bruxelles, 1840. — Un autre opuscule publié en 1840, préfacé par BARON, contient : *Lettre de Van Meenen à M. Haumont, sur la philosophie* (1818), et *La construction française*, par M. VAN MEENEN (1818). Ces opuscules rarissimes, sont les seuls parus d'une *collection d'opuscules philosophiques et litté-*

intéressante du mouvement des idées à la veille de la révolution brabançonne, et l'institut nouveau fut pendant trois années un des foyers de la doctrine philosophique qui avait alors le plus de vogue : l'éclectisme. Ce qui fit écrire à Victor Cousin, chef de l'école éclectique, dans le *Journal des savants* de 1830 : « Il faut reconnaître que la philosophie a été traitée avec une sorte de munificence en Belgique. Outre les trois chaires spéciales qu'elle obtint d'abord en 1817, dans l'organisation de l'instruction publique aux universités de Liège, de Louvain et de Gand, un décret royal de 1827 lui accorda une chaire nouvelle dans la capitale de la Belgique. Et la bonne fortune de la philosophie, ou plutôt le zèle éclairé du gouvernement voulut que la chaire nouvelle fût consacrée à l'histoire de la philosophie, étude moins périlleuse que celle de la philosophie spéculative, qui la suppose sans doute et ne peut se passer de ses lumières, mais qui lui rend avec usure ce qu'elle en reçoit, et lui imprime une direction salutaire en la soumettant au contrôle de l'expérience ; étude aussi d'un accès plus facile, qui exige des dons moins rares et où d'honorables succès attendent toujours le travail dirigé par le bon sens. Enfin, le professeur auquel fut confiée la chaire nouvelle, se trouva précisément l'homme le plus capable d'en tirer le meilleur parti, M. Sylvain Vande Weyer, l'élève et l'ami de M. Van Meenen, l'éditeur d'Hemsterhuis » [1]). On n'est pas plus indulgent ni plus protecteur.

raires publiés en Belgique commencée en 1840. C'est à ces opuscules que nous empruntons les citations de ce paragraphe. — [1]) P. 140-142. L'article de Cousin a été intitulé dans la collection de Baron : « De la philosophie en Belgique. »

Sylvain Vande Weyer, de Louvain (1802-1874), professeur au *Musée* de Bruxelles, le baron de Reiffenberg (1795-1850), professeur de philosophie à Louvain, de 1822 à 1830, historien et critique littéraire plus encore que littérateur, enfin Pierre François Van Meenen, d'Espierres (1772-1858), alors avocat à Louvain, tel est le triumvirat de l'éclectisme en Belgique, pendant la deuxième décade du XIX[e] siècle. Van Meenen, que V. Cousin appelle « la première réputation du pays en philosophie », est le leader du groupe, et son ascendant fut considérable. Pendant quinze ans, écrit Baron, qui fut un fils de ses idées, nul n'eût songé à s'occuper de philosophie sans le consulter [1]). Van Meenen, qui participa plus tard aux travaux du Congrès, fut toute sa vie un philosophe doublé d'un politique [2]). On nous le représente comme un semeur d'idées, et le coryphée d'une philosophie nouvelle « qui devait sauver l'Europe ». De sa « docte solitude », il dirigeait un groupe de jeunes, et leur insufflait l'amour des sentiments nobles et généreux, que l'action délétère du sensualisme et des doctrines révolutionnaires menaçait d'étouffer dans les cœurs. « Quand paraîtront ses doctes écrits, fruit de trente années de méditation, écrit Vande Weyer, le monde éclairé placera le nom de Van Meenen à côté de celui des Royer Collard et des Victor Cousin, comme les restaurateurs en France et ici de toute saine philosophie » [3]).

[1]) Lettre de Van Meenen. Avant-propos, p. VI. — [2]) V. notice sur Van Meenen, par LE ROY, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1877, p. 259 et suiv. Nous ne nous occupons pas ici de l'homme politique. — [3]) *Discours*, etc., p. 59.

II

Pour comprendre ces éloges, où l'hyperbole a sa part, il faut tenir compte de l'état de la philosophie en Belgique, vers 1818, au moment où l'action de Van Meenen commence à se dessiner. Le matérialisme brutal des encyclopédistes et des révolutionnaires avait exercé trop de ravages en Belgique, pour pouvoir survivre à l'abolition de l'ancien régime ; mais le sensualisme continuait à se répandre sous la forme plus raffinée que lui avait donnée Condillac (1715-1780). Voici la théorie idéogénique qui confère au système entier de Condillac sa physionomie propre. La sensation externe, passivement reçue, est l'événement primordial dans la formation des états psychiques ; et par une série de *transformations*, et sans changer de nature, l'impression organique du sens externe engendre la série complète des états conscients, y compris les opérations supérieures de l'esprit, les volitions et les sentiments.

La comparaison de la statue est célèbre. Imaginez une statue, dit Condillac, douée de simple réceptivité ; attribuez-lui une sensation originelle, par exemple de vue ou de toucher. Cette sensation, grâce à des élaborations progressives, développera l'ensemble des états représentatifs et affectifs que nous trouvons dans une conscience humaine [1]). Les principes de Condillac eussent dû le conduire au matérialisme. Il s'en garda bien : la nature intime des corps, affirme-t-il, nous est inconnue. Quant

[1]) *Traité des sensations*, 1754.

à l'âme, au nom de l'unité à laquelle la conscience ramène nos multiples sensations, il faut conclure à sa non-matérialité. Les réserves de Condillac sont le prix d'un illogisme : si toute activité de l'âme est la transformation d'une activité des sens, comment la nature de l'âme pourrait-elle être d'ordre non-matériel, ou supérieur à la nature du sensible ?

Grâce à leur clarté, les manuels de Condillac furent adoptés par les établissements d'instruction en France, sous la Révolution et sous l'Empire ; et ils détrônèrent le cartésianisme. Condillac eut des amis en Belgique. Le chevalier de Nieuport, né à Paris en 1746, mort à Bruxelles en 1827, membre de l'Académie de Belgique depuis 1777 [1]), publie en 1805 un « Essai sur la théorie du raisonnement, précédé de la logique de Condillac avec des observations » [2]). L'auteur nous avertit lui-même qu'il se rapproche le plus souvent de Condillac « dans ce qui concerne la formation de nos idées », mais s'en éloigne « dans ce qui constitue proprement l'art de raisonner » [3]) ; ce qui paraît difficile à concilier, la théorie logique de Condillac étant commandée par son idéologie. Le chevalier de Nieuport est un autodidacte en matière de philosophie ; s'occupant principalement de sciences et de mathématiques, il dut au hasard d'avoir lu Descartes, et ne se doutait pas qu'il possédât dans sa bibliothèque les œuvres de Leibniz [4]).

[1]) MAILLY, *op. cit.*, t. I, p. 158. Cf. la notice de QUÉTELET, dans l'*Annuaire de l'Académie de Belgique*, 1835. — [2]) Bruxelles, chez M. Lemaire, libraire. — [3]) Préface. — [4]) *Ibid.* Il n'y a qu'une ou deux pages de philosophie dans un autre ouvrage du Chevalier de Nieuport, qu'il dédia à Guillaume I, en 1818 : *Un peu de tout, ou amusements d'un sexagénaire depuis 1807 jusqu'en 1816*. Bruxelles, 1818.

Nous rencontrons un disciple plus enthousiaste et mieux averti des idées de Condillac, en Joseph Haumont de Hougaerde (1783-1848). Esprit pénétrant et méditatif, Haumont vivait dans sa retraite rurale, après avoir déposé de modestes fonctions, et loin des académies et des universités se livrait à l'étude de la philosophie [1]. Étranges, les petits opuscules qui constituent l'héritage de Haumont : deux discours qui devaient, dans sa pensée, préluder à un essai sur la langue des sciences et des lois [2]. Leur thème commun est une pensée de Condillac : « il faudrait que chaque peuple parlât les arts et les sciences, comme il les aurait parlés s'il les avait inventés lui-même » [3]. Les sciences peuvent se constituer une langue parfaite de clarté et d'exactitude, moyennant l'attribution d'un signe vocal à chacun des éléments que découvre l'analyse dans la formation des idées. Le livre de Condillac sur *La langue des calculs* séduit le philosophe solitaire.

Pas de langage factice ! La nature doit fournir d'elle-même le revêtement des idées. Pas de mélange de langues ; pas de langues qui ne soient familières. « Les grammairiens sont dans les langues ce que les tyrans sont dans les gouvernements » [4]. Et de ce point de vue condillacien, Haumont critique le jargon des scolastiques qui, au lieu de traduire leurs idées en français, les expri-

[1]) F. Delhasse, *Notice sur J. Haumont*, dans Revue trimestrielle, 1854. — [2]) *Discours sur les arts et les sciences en général et sur leur langue en particulier*. Bruxelles, 1818. — *Discours sur les systèmes*, 1818. L'auteur y annonce des discours de deux en deux mois. Il n'en a plus paru. A ajouter un opuscule *sur la Trinité antique*, consacré également à la théorie de la langue. Bruxelles, 1827. — [3]) Reproduit en tête du premier discours. — [4]) *Discours sur les systèmes*, p. 15.

ment en latin ; « dans une langue qui n'était pas la leur ni celle de personne ; en sorte qu'ils firent deux langues au lieu d'une, ou plutôt qu'ils n'en firent aucune, puisqu'ils les corrompirent toutes deux » [1]).

Au moment où parurent les opuscules de Haumont, Van Meenen entretenait avec lui des relations de correspondance et d'amitié ; et il poussa un cri d'alarme dans une *Lettre à M. Haumont sur la Philosophie*, que la rédaction du journal l'*Observateur* rendit publique [2]). Lui aussi, dit-il, il a, comme tant d'autres, et pendant une vingtaine d'années vécu de la philosophie de Condillac [3]) ; mais il découvre tous les jours, de plus en plus, son vide et son néant ; il s'épouvante des germes d'immoralité déposés dans le sensualisme ; « car il ne faut pas s'y tromper, Helvétius et l'auteur du Système de la nature même n'ont été que plus francs ou plus logiciens que Condillac » [4]). Il fait remonter à Condillac l'égoïsme, la bassesse, « tous les vices de la noblesse européenne, en France et dans ce pays surtout » [5]). Enfin, il s'épouvante des ravages que cette doctrine exercerait dans les jeunes générations belges ; il tremble à l'idée qu'elle peut compromettre leur formation à la vie publique, et fausser les caractères de l'âme nationale. De là ses accents émus et son éloquence grave, quand il dénonce le danger de réduire « toute morale à l'intérêt et toute politique au résultat le plus prochain » [6]). Je combattrai Condillac, conclut-il, « si j'en suis capable, et si Dieu m'en fait la grâce » [7]).

Voyons comment Van Meenen mène l'attaque. Il

[1]) *Discours sur les arts*, p. 25. — [2]) Il ne publie pas la lettre de Haumont à laquelle celle de Van Meenen est une réponse. C'est bien fâcheux. — [3]) P. 11. [4]) P. 12. — [5]) P. 61. — [6]) P. 62. — [7]) P. 12.

s'en prend à l'âme du système, à la doctrine idéologique, soutenue par son ami Haumont, que tous nos états conscients sont des transformations de la sensation externe, et qu' « il n'y a de réel que ce qu'on peut palper » [1]). Illusion et erreur, objecte Van Meenen, que cette soi-disant « sécrétion des sensations » [2]). Les sens saisissent le concret ; ils sont des « instruments d'individualisation » ; au contraire, l'intelligence perçoit le général ; elle est « instrument d'universalisation » [3]). Le sens peut me procurer un certain aide pour décomposer, mais quand il s'agit de généraliser « je ne sais plus qu'en faire » [4]). Les notions générales ne naissent-elles pas sans le secours du sens, chez le sourd-aveugle-né ? Croyez-vous qu'il soit incapable de faire des mathématiques, et de comprendre « qu'il faut plus d'effort pour emporter la table que la nappe qui est dessus » [5]) ? Ou encore, quand la maladie ou la vieillesse émoussent la sensation, les facultés intellectuelle et morale sombrent-elles toujours ? « Un seul enfant dont le physique se développe, un seul vieillard dont le physique dépérit, sans que le moral et l'intellectuel suivent la même marche ou la même progression, renversent ces téméraires assertions » [6]). Puis, si notre âme est une machine à transformer des sensations, qu'on explique donc comment la sensation fugitive peut engendrer la notion du *moi* permanent, ou de la personnalité [7]). « Je pourrais vous demander encore par quel de vos sens vous sentez que vous pensez, si c'est par le nez, par les oreilles, etc. » [8]). Les plaisirs des sens sont confus et désor-

[1]) P. 98. — [2]) P. 102. — [3]) P. 13. — [4]) P. 32. — [5]) P. 15. — [6]) P. 105 ; cf. p. 16. — [7]) P. 21, 23. — [8]) P. 21.

donnés ; en un instant ils sont saturés, et la fatigue suit, — tandis que l'acquisition du vrai et la pratique du bien, au lieu de fatiguer l'âme, excitent son ardeur à s'éclairer et à mieux agir. « Quel est donc l'habile magicien qui transforme ainsi à plaisir les sensations et les sens ? [1]) »

Ce n'est pas seulement la notion générale qui est inexplicable dans l'idéologie de Condillac, mais aussi la théorie du jugement. La sensation ne peut expliquer le *donc* de nos conclusions [2]) ; ni un rapport d'égalité. Que 2 + 2 égalent 4, « ne se palpe pas » [3]). Non plus que les jugements pratiques qui sont à la base de la vie morale : il faut pratiquer le bien et ne pas faire à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. « Qu'est-ce que cet élan des cœurs vers le bien, et de l'esprit vers le vrai ? Qu'est-ce que les délices qu'on goûte à avoir fait une bonne action, à avoir découvert une vérité, ou même dissipé une erreur, quelques sacrifices qu'il ait fallu faire, quelques peines qu'il ait fallu se donner ? Dites-moi comment les sensualistes entendent et sentent tout cela dans des sensations transformées ? Dites-moi si l'univers n'est pas pour eux le livre scellé de sept sceaux » [4]) ?

III

La philosophie a un rôle social. Elle « seule peut encore sauver l'Europe ; mais ce n'est pas l'épicurisme » [5]). Quelle est donc la doctrine dont le philosophe belge attend le salut ? Les idées directrices, qui sont déposées pêle-mêle dans l'épître à Haumont, ressemblent

[1]) P. 57. — [2]) P. 20. — [3]) P. 98. — [4]) P. 65. — [5]) P. 66.

singulièrement aux principes spiritualistes de provenance écossaise, que Royer Collard, vers le même temps, opposait aux envahissements du sensualisme. Van Meenen ne cite pas Royer Collard, mais il connaît Reid, auquel il donne un éloge discret [1]). Est fausse, ou mal exposée, toute idée qu'il faut défendre par des arguments ; « si elle ne frappe pas par sa propre évidence, les arguments n'y aideront pas » [2]). Le sens intime ou le sens commun est l' « arbre de vie » [3]) ; la conscience est la base irréfragable de nos certitudes.

« Tout ce qui ne part pas immédiatement de cette perception prompte, vive, entraînante et presque inspiratrice du *sens intime,* ou qui ne peut pas s'y ramener, sans lacune de clarté et de vivacité, reste douteux et conjectural » [4]). « Quant aux sens et à leurs organes, l'intelligence en est aussi desservie que servie ; elle peut être sans eux » [5]).

Les vérités du sens intime, ou de notre « judiciaire », qui servent à tous les hommes de « matrice » ou d' « archétype » à la connaissance de l'univers, sont des « jugements positifs dont les éléments sont les mêmes pour tous » ; ils sont formés de termes indéfinissables, antérieurs et nécessaires. On les peut ranger en quatre groupes. « Mon sens intime perçoit quatre sortes de rapports : nommons-le, quand nous le concevrons comme percevant les rapports des actions, comme moyens au bien ou à l'ordre universel, comme fin dans l'ordre moral, *sens moral ; sens* du calcul, comme percevant

[1]) « Il est incroyable combien cette fausse notion sur l'acte de jugement dans l'âme a égaré les meilleures têtes, Reid excepté, qu'on ne lit pas », p. 94. — [2]) P. 9. — [3]) P. 79. — [4]) P. 69, cf. p. 46. — [5]) P. 19.

les rapports des parties au tout ; *sens commun,* comme percevant les rapports des effets aux causes ; enfin *sens logique,* comme percevant les rapports d'identité, de diversité et de contradiction entre ses idées — ces noms ou d'autres, il ne m'importe » [1]).

Amené à se prononcer sur la nature des êtres, Van Meenen tient que les corps sont passifs, que l'âme est passive-active, tandis que Dieu est pure activité. Le sentiment intérieur de notre moi, « un peu plus évident encore, à ce que je crois, que les sensations, quelque palpables qu'en soient les objets » [2]) suffit à nous garantir à la fois et notre propre existence, et la perception du non-moi, et la conclusion qu'il existe un autrui [3]). Connaître le monde extérieur « à l'occasion des sensations» [4]) se réduit à avoir conscience du *moi agi et agissant.* « Je laisse l'âme table rase jusqu'à la première sensation qui viendra y tracer quelque chose. Mais du moins alors, conscience de soi, de sa passion, de son action, tout naît à la fois » [5]).

La *Lettre à Haumont* eut du retentissement en Belgique et à l'étranger. Destutt de Tracy en écrivit à Van Meenen, pour défendre Condillac ; le factum fut cité en Angleterre, il servit d'amorce à une correspondance entre l'auteur et Lamoriguière [6]), et Victor Cousin, on

[1]) P. 71. — [2]) P. 43. — [3]) P 42. — [4]) P. 58. — [5]) P. 40. — [6]) D'après des correspondances inédites. Nous empruntons ces détails à la notice de M. Le Roy, p. 301. Van Meenen publia en 1818 un autre opuscule, *De la construction française* (publié avec la *Lettre sur la philosophie*), où il attaque la théorie de Jacotot (professeur à Louvain) sur le langage, et la réforme que celui-ci voulait introduire dans la pédagogie. Jacotot défendait ce paradoxe, que la construction des phrases est arbitraire. Vande Weyer publia une critique de Jacotot, *Essai sur le livre de M. Jacotot, intitulé : Enseignement universel*, Louvain, 1823.

le verra, prodiguera les éloges à l'œuvre du philosophe belge.

C'est de Van Meenen que Sylvain Van de Weyer et Frédéric de Reiffenberg ont pris l'enthousiasme pour la philosophie, et la foi dans son action sociale. L'érection d'une chaire de philosophie, écrit le premier, en 1827, « répond à un besoin essentiel et urgent de l'époque »[1]; et l'année suivante, de Reiffenberg propose comme remède le plus efficace à l'esprit opportuniste et arriviste de ses contemporains « la création d'un esprit philosophique »[2]. Les deux s'accordent à regretter l'abandon où la philosophie a langui dans nos provinces. « Lorsqu'il y a quelques années, on s'avisa de prononcer en Belgique le mot *philosophie*, il éveilla dans les esprits, suivant les personnes, les idées d'une nouveauté maussade et dangereuse, de la sédition ou de l'impiété. Les plus modérés se contentèrent de n'y attacher que l'idée de galimatias ou de futilité »[3].

De Reiffenberg et Van de Weyer sont d'accord sur la philosophie qui convient à la Belgique.

Ce ne sera pas la philosophie des encyclopédistes « qui pendant un demi-siècle a rempli la mission qu'elle s'était donnée, d'abattre et de renverser, sans rien élever sur ces ruines »[4]; ni le sensualisme de Condillac dont leur maître Van Meenen les a dégoûtés; ni le matérialisme, « doctrine de l'oppression »[5], père de « cet industrialisme grossier qui se représente l'univers comme une vaste usine mue uniquement par la machine à vapeur »[6]. Les deux professeurs confondent dans une

[1]) *Discours* etc., p. 56. — [2]) P. 96. — [3]) P. 69. — [4]) VAN DE WEYER, *Discours*, etc. p. 4. — [5]) DE REIFFENBERG, *op. cit.*, p. 103. — [6]) *Ibid.*, p. 104.

même réprobation la psychologie mécaniste de Broussais, les rêves mystiques et inintelligibles des allemands, le « syllogisme in barocco »[1]) et la méthode cartésienne des raisonnements compressés et géométriquement agencés. Ils considèrent comme une erreur la théorie des traditionnalistes, qui « ne reconnaissent de certitude que dans les arrêts de ce qu'ils appellent l'autorité générale », et dépouillent l'homme de sa propre raison. Ensemble ils s'indignent de l'ironie décevante d'un Voltaire, qui fait de la vie une perpétuelle mystification. On a assez du scepticisme énervant, qui remet sans cesse en question les bases de la nature humaine, paralyse l'action et la bonne volonté. « Décidément le temps est changé. Les esprits forts aujourd'hui sont ceux qui croient »[2]).

La plante philosophique que Van de Weyer et de Reiffenberg veulent propager en Belgique est un semis de Van Meenen, enrichi de pousses nouvelles. Ma philosophie, dit de Reiffenberg, est « celle qu'approfondit M. Van Meenen dans sa docte solitude et que professe son digne disciple M. Van de Weyer ; celle que M. Quetelet, avec son originalité habituelle, applique aux sciences, M. Lebroussart à la littérature, et dont quelques-uns de nos écrits périodiques commencent à s'empreindre »[3]).

De Van Meenen, ses deux disciples reprennent le psychologisme, avec pour noyau le critère du sens commun, la méthode de conscience. La philosophie n'est qu'une forme plus pure que revêtent les vérités vulgaires et populaires. « L'humanité parle et la philo-

[1]) P. 71, 100-104. — [2]) P. 98, 99. — [3]) P. 111.

sophie écoute ; les hommes agissent et la philosophie observe ; et elle reconnaît qu'il y a des vérités naturelles et primitives déposées dans la conscience de l'humanité, comme dans la conscience de tout homme. Ces vérités nous les appelons vérités du sens commun » [1]). Elles n'ont jamais cessé de diriger les hommes dans leurs pensées et leurs actions, elles constituent le fond de la vie intellectuelle, morale, sociale et religieuse [2]).

Mais, tandis que Van Meenen s'arrêtait ici dans son psychologisme, les deux disciples transposaient la théorie du sens commun dans la *conception éclectique*, laquelle leur venait de Victor Cousin. Toute école exclusive est condamnée à l'erreur, quoiqu'elle contienne nécessairement une âme de vérité. Pour constituer la philosophie, il faut dès lors glaner dans toutes les doctrines, sans en excepter aucune, et choisir avec discernement les pierres dignes d'entrer dans l'édifice de vie. « De même qu'on n'admet ni une géométrie germanique, ni une algèbre gauloise, la vérité en elle-même n'est ni allemande, ni française » [3]). « C'est en mettant tous les systèmes les uns au bout des autres, qu'on formera après contrôle et réduction le système le plus complet » [4]). De là l'importance de l'histoire de la philosophie, ou de l'étude des matériaux apportés par les penseurs de toute nationalité. L'un et l'autre veulent élargir sa place dans l'enseignement universitaire [5]). Van de Weyer, plus

[1]) Van de Weyer, *op. cit.*, p. 23 et 24. — [2]) P. 39. — [3]) De Reiffenberg, p. 75. — [4]) P. 86. — [5]) Sous cette influence, se publient une foule de dissertations consacrées à l'histoire de la philosophie. M. de Reiffenberg cite les dissertations de P. Nieuwland, J. Bake, G. Mahne, F. Van Eynden, Van Huysen, Peerlkamp, G. Martini, D. Van de Wynpersse, G. Groen van Prinsterer, J. Terpstra, N. Posthumus, W. Bausch, W. Van Swinderen, A. Verburg, F. Baguet, P. Van der Ton, J. Roulez, E. 't Serclaes.

encore que son collègue de Louvain, montre dans son discours sur l'histoire de la philosophie, de combien il était redevable, sur ces questions, aux doctrines élégamment exposées, mais trop superficielles de Cousin.

Mais encore, pour faire le départ entre tant de doctrines accumulées, faut-il un instrument judicatoire, ou un critère de discernement. Quel sera le guide sûr, le fanal lumineux ? Les vérités du sens commun, répond Van de Weyer, « seront la pierre de touche de tous ces systèmes. Les méconnaissent-ils ? ils sont faux. N'en admettent-ils qu'un petit nombre ? ils sont incomplets. Les offusquent-ils d'erreurs et de subtilités ? il les en faut dégager » [1]).

Le critère de l'éclectisme est donc une théorie que l'on tient pour vraie, pour des motifs étrangers à cet éclectisme. Le maître approuve « le principe de critique, que M. Van de Weyer emprunte à la philosophie pour l'appliquer à son histoire » [2]). C'est un des côtés faibles, ou mieux un des illogismes de la doctrine de Cousin.

L'analyse élogieuse qu'il consacre à l'œuvre de ses deux néophytes belges met le doigt sur un autre danger, que lui-même appelle la « séduction de l'éclectisme ». La séduction ici est dans l'étendue et la richesse des matériaux, car l'humanité n'est pas née d'hier. « C'est quand une analyse scientifique, patiente et profonde, nous a mis en possession des éléments réels, et de tous les éléments réels de l'humanité, que nous adressant aux systèmes des philosophes et les étudiant avec le même soin que nous avions mis à l'étude des questions philosophiques,

[1]) P. 44. — [2]) P. 152.

nous pouvons reconnaître ce que ces systèmes possèdent et ce qui leur manque, discerner en eux le vrai et le faux, négliger l'un, nous approprier l'autre, et agrandir et étendre nos propres pensées par d'habiles et judicieux emprunts » [1]). Butiner à travers les systèmes et réunir en faisceau des vérités éparses est une utopie, car toutes les pièces d'un système se commandent. Autant vaudrait élever une temple, en mettant bout à bout des tronçons empruntés à tous les genres de temples que l'humanité a construits, depuis les pagodes et les mosquées jusqu'aux églises romanes et aux cathédrales gothiques.

Au demeurant, Cousin encourage ses jeunes disciples. Il les loue d'enseigner en français, tandis que les autres universités belges continuent de se servir du latin comme langue véhiculaire, ce qui enferme la philosophie « dans le cercle de quelques écoliers », lui enlève toute influence sur les esprits et la frappe de stérilité » [2]). La clarté du français, n'est-elle pas la *moralité du style* [3])? Victor Cousin a plus d'éloges pour le discours de Van de Weyer que pour celui de de Reiffenberg, et comme il est amené à signaler de ce dernier un ouvrage plus important, *L'éclectisme* [4]), où l'auteur développe les idées déposées dans son discours, il relève chez lui des confusions de méthode et des erreurs de détail.

Notons en finissant que, pour Van de Weyer et de Reiffenberg, l'éclectisme est la seule philosophie qui

[1]) P. 142. — [2]) P. 142. — [3]) P. 90. — [4]) L'ouvrage parut en 1827. En 1822, il avait publié *Oratio inauguralis qua philosophiae fata in Acad. Lovan. opposuit*, Louvain. En 1824, *L'âme et le corps*. Quant à Van de Weyer, outre le Discours que nous étudions ici, il publia pendant cette période un livre contre Jacotot (v. p. 277, n.6), une édition de Hemsterhuis (1825), une *Disserta-*

convienne aux générations de 1830. « Notre centre littéraire et scientifique n'est pas en deçà de nos frontières, mais à Paris » [1]). Les Belges ne sont pas mûrs pour s'assimiler la philosophie allemande, et percer les « vapeurs de l'idéalisme ». Bien plus, « ce n'est qu'en passant sur le territoire français que l'Allemagne scientifique s'ouvrira actuellement — remarquez cette restriction — l'entrée de notre pays » [2]). Et Victor Cousin, flatté de l'hommage, « ne peut s'empêcher de partager l'opinion de l'auteur » [3]).

Les événements du moment donnaient raison à de Reiffenberg. Denzinger et Kinker, qui firent connaître le kantisme à l'Université de Liège [4]), eurent peu de succès ; Seber n'eut pas d'influence au collège philosophique. Quand Hegel vint à Bruxelles à la fin de 1822, et y fut l'hôte d'un de ses admirateurs, le hollandais P. van Ehert, son séjour passa inaperçu [5]). Heuschling, qui succéda à Van de Weyer, au Musée de Bruxelles, échoua piteusement, rapporte Baron, pour avoir méconnu le conseil de de Reiffenberg. « Ce jeune homme crut à son auditoire la maturité nécessaire pour embrasser dans toute leur profondeur les théories germaniques ; il s'épuisa en efforts inutiles » [6]).

tion sur la réalité, la connaissance et la pratique du devoir comme naturelles. Louvain 1823, en français et en latin.— [1]) P. 93. — [2]) P. 94. — [3]) P. 166. — [4]) F. VAN MEENEN, *Histoire de la philosophie*, Patria Belgica, III ; p. 138. Principaux ouvrages de Denziger : *Oratio de animo, quo ad philosophiae studium accedendum est*, Liège 1819 ; *De facultate repraesentandi et cognoscendi brevis commentatio anthropologico-psychologica*, 1819 ; *Compendium logices*, 1823 ; *Die Logik als Wissenschaft der Denkkunst*, Bamberg 1836. — [5]) KUNO FISHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 1901, t. I, p. 163-165. Hégel visita le champ de bataille de Waterloo avec son ami. — [6]) Avant-propos de Baron, p. V.

De Reiffenberg avait l'impression que les choses allaient changer, et que la Belgique s'ouvrirait à la philosophie allemande [1]. En quoi il fut bon prophète. Mais il ne se doutait certes pas que cette invasion d'idées se ferait au détriment de celles qui lui étaient chères, et que son apologie était le chant du cygne de la philosophie éclectique.

[1]) P. 94

CHAPITRE II

La philosophie en Belgique depuis 1830

---

§ 1. LES CENTRES DE L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

A peine la révolution de 1830 eut-elle assuré à la Belgique son autonomie nationale, que les Constituants promulguèrent, dans la Charte fondamentale, le grand principe de la liberté de l'enseignement. Cette franchise, toujours méconnue par les gouvernements, qui jusque-là nous avaient dicté leurs lois, répondait aux exigences de l'âme belge ; et on en usa aussitôt pour travailler à l'organisation de l'instruction publique. L'enseignement se renouvela progressivement à tous les degrés, et la vie philosophique s'étala en de nouvelles floraisons.

Les premières années de la décade marquent, dans l'histoire des universités belges, une période de tâtonnements et d'indécisions [1] ; et il faut se reporter à 1834-35, pour voir se dessiner les cadres définitifs de l'organisation universitaire, tels qu'ils existent encore aujourd'hui. Une loi du 25 septembre 1835 institua deux

[1] Cf. LÉON BECKERS, *Les Universités* dans *Le mouvement scientifique en Belgique* (1830-1895), t. II, p. 568 et suiv. Bruxelles, 1908.

universités d'État, à Liège et à Gand. Or, fait intéressant, l'initiative privée, impatiente de bénéficier d'un régime de liberté qui devait produire les plus brillants résultats, avait pris les devants sur le gouvernement : le 10 juin 1834, les évêques belges fondaient à Malines une université catholique, dont le siège fut transféré à Louvain, à partir de 1835 ; et le 20 octobre 1834 s'ouvrait à Bruxelles, sous les auspices d'un groupe de libéraux, l'Université libre de Belgique, qui, en 1842, échangea son titre contre celui d'Université libre de Bruxelles.

Les universités de Louvain et de Bruxelles choisissaient leur personnel enseignant, sans que l'État eût à intervenir ; mais la loi fixait pour les quatre universités belges le programme des études menant à l'obtention de diplômes officiels, tout en laissant place à l'accroissement progressif des matières enseignées. Montrer dans quelle mesure la philosophie a bénéficié du progrès des études universitaires, de 1830 à 1910, serait entreprendre l'histoire de l'enseignement supérieur en Belgique, et pareille étude nous entraînerait en dehors de notre sujet [1]). Les résultats de cette organisation ne nous intéressent que par les doctrines dont elles ont favorisé l'éclosion. Nommons aussitôt les hommes que nous rencontrerons au premier rang, dans les chaires philoso-

[1]) Beckers, *op. cit.* Pour Louvain : *L'université de Louvain. Coup d'œil sur son histoire et ses institutions 1425-1900*, Bruxelles, 1900 ; *Bibliographie* (1900 et 1908) et les Annuaires depuis 1837. Pour Bruxelles : Léon Vanderkindere, *L'Université de Bruxelles* (1834-1884), Bruxelles, 1884 ; Goblet d'Alviella, *L'Université de Bruxelles pendant son troisième quart de siècle*, Bruxelles, 1909. Pour Liège : A. Leroy, *Liber memorialis, L'Université de Liége depuis sa fondation*, Liége, 1869.

phiques du pays, pendant trois quarts de siècle, et qui deviendront les leaders du mouvement philosophique : à Louvain, Ubaghs et Tits ; à Bruxelles, Ahrens et Tiberghien ; à Gand, François Huet ; à Liège, Tandel, Loomans, Le Roy et Delbœuf.

La philosophie, dans la pensée du législateur, ne doit pas seulement être cultivée et enseignée pour elle-même ; on considéra, à juste titre, qu'elle a pour mission de donner une formation générale à quiconque déploiera son activité dans les carrières libérales. En ce sens, les éclectiques d'avant 1830 ont raison : la philosophie trempe, à la fois, et l'intelligence et le caractère. Elle n'apprend pas seulement à réfléchir sur ces grands problèmes du monde et de la vie auxquels s'intéresse tout homme de culture, mais aussi à voir les choses de haut, et à situer tout objet d'étude dans la chaîne des relations qui unissent cet objet à l'ordre universel. Elle apprend encore que les modes d'action divers que revêtent les professions d'avocat, de médecin, d'ingénieur, de fonctionnaire, sont solidaires entre eux et dépendants de lois générales, qui constituent l'ordre des mœurs et de la société ; et que celui-là faillit au devoir, qui n'élève jamais ses aspirations au-dessus des intérêts purement égoïstes.

Plus tard, l'enseignement de la philosophie, préparatoire aux études juridiques et scientifiques, reçut un élargissement. Le collège des Pères Jésuites à Namur, et l'Institut S. Louis à Bruxelles ouvrirent des cours de philosophie ; et, à partir de 1891, un jury nommé par le Gouvernement délivre, dans chacun de ces établissements, les diplômes de la « candidature en

philosophie et lettres », donnant accès aux facultés de droit et de sciences dans les quatre universités belges.

Est-il besoin de dire que les évêques de Belgique, qui, déjà à la fin du régime hollandais, avaient résisté à la tyrannie gouvernementale et fait échec au collège philosophique, organisèrent, dans leurs séminaires diocésains, les études de leurs futurs prêtres, et instituèrent des cours de philosophie, préparatoires aux cours de théologie? De 1830 à 1833, l'enseignement philosophique s'organise dans les diocèses de Malines, de Gand, de Bruges, de Tournai, de Namur et de Liège [1]).

Fidèle à une antique tradition, le collège des Pères Jésuites de Louvain maintint les chaires de philosophie destinées aux membres de la Compagnie ; et, parmi les titulaires de ces cours, on rencontre des hommes de premier ordre. On en peut dire autant de l'enseignement philosophique que les Pères Dominicains érigèrent en 1856, dans la ville universitaire de Louvain.

Enfin, plusieurs personnalités — telles, Quételet, Lupus, Van Weddingen — déploient, en dehors de tout enseigne-

[1]) Les cours sont établis au petit Séminaire de Malines en 1830. Dans le diocèse de Gand, ils sont transférés, en 1846, du grand Séminaire de Gand au petit Séminaire de S. Nicolas, où ils existent encore. Le diocèse de Bruges, détaché de celui de Gand en 1833, organise d'abord des leçons de philosophie au grand Séminaire de Bruges, et, à partir de 1849, à Roulers. Dans le diocèse de Tournai, les cours de philosophie sont institués, depuis 1834, au Séminaire de Bonne-Espérance ; dans le diocèse de Namur, au petit Séminaire de Floreffe, et aussi, à partir de 1866, à celui de Bastogne. Enfin, le diocèse de Liège concentre les études philosophiques, d'abord au petit Séminaire de Rolduc, et, à partir de 1843, à St-Trond. — Ajoutons qu'en 1859, sir John Sutton fonda à Bruges un Séminaire anglais, où l'on recrutait et formait les prêtres flamands et belges, qui se destinaient au service des diocèses anglais.

ment philosophique, une activité considérable et pèsent à un moment donné, sur la direction des idées.

Plusieurs appartiennent à l'Académie royale de Belgique qui, pour reprendre le jugement d'un de ses historiens, avait complètement négligé la philosophie jusqu'à sa réorganisation en 1845, mais, à partir de cette date, doit au renouveau des études philosophiques une part de ses progrès [1]).

En dehors des livres et des mémoires, les controverses remplissent des revues spéciales et des journaux, et il fut des périodes, en 1845 par exemple, où elles passionnèrent tout le public lettré.

Il convenait de fixer succinctement les cadres extérieurs de cette histoire, afin de mieux situer les hommes qui orientèrent en différents sens les idées philosophiques de 1830 jusqu'aujourd'hui.

Ces orientations multiples et divergentes sont-elles issues de l'éclectisme, qui semblait devoir s'implanter en Belgique, vers la fin du régime hollandais? Aucunement. La pensée belge continue de suivre le rythme général de la philosophie européenne, et de subir l'influence très complexe de ses évolutions.

Elle prit son bien en France et en Allemagne, faisant un choix parmi les systèmes en présence, et les développa sans servilité.

Essayons de préciser ses principales formes.

[1]) THONISSEN, *Rapport séculaire sur les travaux de la classe des Lettres* (1772-1872), p. 215, dans Centième anniversaire de fondation de l'Académie royale de Belgique, t. I, Bruxelles, 1872.

§ 2. LE KRAUSISME

La Révolution de 1830 disperse les éclectiques. De Reiffenberg, d'abord professeur d'histoire à l'Université de Liège, est attaché, dès 1837, à la Bibliothèque royale de Bruxelles ; et les nombreuses et brillantes productions de cette seconde partie de sa carrière entraînent leur auteur loin des rivages de la philosophie [1]. Sylvain Van de Weyer s'absorbe dans la politique et dans la diplomatie [2], tout en s'intéressant aux travaux de l'Académie de Belgique, où il prend rang en 1835.

Quant à Van Meenen, il devient président de Chambre à la Cour de cassation (1832-1857) ; et coopère, dans une large mesure, à la création de l'Université libre de Bruxelles, dont il accepte d'être l'un des recteurs (1841-1849) et l'un des premiers professeurs de philosophie (1834-1846). Nous ignorons ce que fut cet enseignement, et si Van Meenen continua d'y défendre son psychologisme. Les productions philosophiques qui datent de cette époque sont clairsemées; et il en sera parlé plus loin. S'il faut en juger, d'après une dissertation [3] parue en 1828, Van Meenen n'aimait pas la « science vive » de Kant, Fichte, Schelling ou Hegel.

Cependant, le jour où l'Université de Bruxelles ouvrit

[1] Les *Principes de Logique*, parus en 1833, sont des notes d'étudiant prises à son cours, et revues par lui (Préface). L'ouvrage est dépourvu d'intérêt. — [2] Les *Opuscules historiques, philosophiques et littéraires* (Bruxelles, 4 vol., 1863-1875) réimpriment dans le t. III l'*Étude sur la philosophie d'Hemsterhuis* et l'*Essai sur le livre de M. Jacotot*. — [3] *Essai sur quelques théories civiles et pénales germaniques, et vues sur la philosophie allemande*. — Cf. Le Roy, *Notice*, p. 311.

ses portes, la philosophie allemande y entra : un privat docent allemand, Henri Ahrens (1804-1874), l'apporta de Gottingen, l'enseigna jusqu'en 1848, et sut trouver, dans la personne de Guillaume Tiberghien, un disciple ardent et un continuateur [1]). La philosophie allemande trôna en suzeraine à l'Université de Bruxelles, jusqu'à la fin du XIXe siècle. Et quelle philosophie ! Un des produits les plus compliqués de la fermentation d'idées qui travaille la philosophie allemande postkantienne : le panenthéisme de Krause. L'intime parenté, qui unit maître et élève, nous permet de mener de front l'exposé de leurs doctrines. Aussi bien, le réseau d'idées dans lequel ils se meuvent est si touffu et si inextricable, que force nous sera de nous borner ici à des idées générales, et à des considérations de surface.

Le système exotique, importé par Ahrens, nous établit au cœur de l'« idéalisme critique », une des maîtresses dérivations du Kantisme. Les idéalistes critiques, Fichte, Schelling, Hegel, qui occupent les premiers rangs, avaient soumis le Kantisme à des transformations profondes ; et la plus notable sans conteste est la transposition de la psychologie kantienne dans une tonalité panthéiste. Oui, l'esprit humain construit le monde (Kant) ; il conçoit toutes choses d'après sa structure interne ; et ses représentations sont encore moins applicables au monde en-soi, que l'image décomposée par le prisme ne correspond à l'objet réel. Mais, selon Kant, les facultés de connaître sont indépendantes d'un homme à l'autre,

[1]) Un compatriote de Ahrens, Th. Schliephake professa en même temps que lui (1839-1845), et dans le sens du krausisme, l'histoire de la philosophie, tandis que Altmeyer organisait des conférences sur la philosophie de l'histoire, inspirées des mêmes idées. — Cf. VANDERKINDERE, *op. cit.*, pp. 60-62.

puisqu'elles sont individuelles, ou multipliées en chacun d'eux. Au contraire, les idéalistes font de l'esprit une totalité impersonnelle, le Moi unique, dont nos facultés ne sont qu'un éphémère rayon. Le monisme est le lien familial qui unit entre eux la plupart des postkantiens ; et l'on peut dire que, pendant un demi-siècle, il s'est imposé aux philosophes et aux littérateurs, à un Schiller ou un Gœthe, non moins qu'à un Fichte ou un Hegel, comme la conception du monde qui répondait le mieux au génie allemand.

Schelling, chez qui des historiens autorisés [1]) ont pu reconnaître la succession de cinq, et même de six systèmes différents, remplace à un moment donné l'Esprit par l'Absolu [2]), c'est-à-dire qu'il met à la base de tout, un fonds homogène (le *non-différent*, l'*identique*), se développant suivant une double sériation : dans la nature (série réelle) d'une part, dans l'esprit (série idéale) d'autre part [3]). L'Absolu de Schelling — appelons-le Dieu — est manifestement privé de personnalité, puisqu'à ce stade primitif, il est sans attributs, et antérieur à tout devenir.

C'est à ce point précis du schellingianisme que vient s'amorcer le *panenthéisme* de Krause (1782-1832).

Les deux professeurs de Bruxelles, Tiberghien surtout, n'ayant fait que reproduire Krause, nous apprendrons de leur bouche en quoi consiste la particularité du *panenthéisme*.

[1]) WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, t. II (1880), pp. 266 et suiv. — [2]) C'est le troisième système, appelé *la philosophie de l'Identité*, période de 1801-1804. — [3]) Pour marquer cette *indifférence* de l'Absolu, *avant* sa formation dans la série-nature ou la série nature, un disciple de Schelling, Oken, le symbolise par ± 0.

Ahrens professa la philosophie générale de Krause, dans un cours de philosophie fait à Paris, en 1834 [1]). Il est mieux connu par un *Cours de droit naturel* [2]), qui parut pour la première fois à Bruxelles en 1837, et dans lequel l'auteur suit fidèlement la conception du métaphysicien allemand [3]). Celle-ci ne diffère pas de la notion kantienne du droit naturel : il y a une scission entre le droit et la morale ; tandis que la morale régit le for intérieur, le droit ne vise que l'ordre *extérieur* des tendances sociales [4]) ; il est « l'ensemble des conditions dépendantes de l'action volontaire de l'homme, et nécessaire pour la réalisation du bien et de tous les biens individuels et sociaux, qui forment le but rationnel de l'homme et de la société » [5]).

Tiberghien, plus vaste et plus encyclopédique, poursuit le Krausisme dans d'autres domaines. Ses nombreux et volumineux ouvrages [6]) sont une éternelle reprise des thèmes de Krause, pour lesquels il professe un culte enthousiaste et sans mesure. De tous les systèmes issus du kantisme, par voie directe ou par un détour, la philosophie de Krause est peut-être la plus imparfaite. Elle manque d'équilibre et se débat dans d'inextricables contradictions.

Essayons de suivre Tiberghien dans deux dépar-

[1]) *Cours de psychologie*, 2 vol., 1836-1838. — [2]) *Cours de Droit naturel ou de philosophie du droit fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne.* Cinq. édit., 1860. — [3]) Préface. — [4]) *Ibid*, — [5]) 5e édit., p. 140. — [6]) Les principaux sont : *Introduction à la philosophie*, 2e édit. 1880 ; *Psychologie, la science de l'âme*, 3e édit. 1879 ; *Esquisse d'une philosophie morale, précédée d'une introduction à la métaphysique* (1854) ; *Théorie de l'Infini* (1846) ; *Études sur la religion* (1857) ; *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion* (1884).

tements fondamentaux : la conception déductive de l'Être ; la notion de la science.

Il faut, pour comprendre la première doctrine, se reporter par l'esprit au point de départ de toute réalité. On y trouve l'Être général, qui n'est encore rien et qui deviendra tout. Être vide et unique, Dieu se répandra dans tout le réel ! Comment est régie cette auto-formation ? Par le processus triadique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse que Tiberghien, à la suite de Krause, emprunte à Hégel, et qui, pénétrant les moindres méandres de sa philosophie, introduit partout une décevante complexité. Ne faisons pas ici le procès de cette fameuse trilogie hégélienne ; contentons-nous de remarquer qu'elle explique la formation du *réel* par les procédés qui régissent la formation de nos *idées*, la genèse du monde par la genèse de nos concepts. Quoi qu'il en soit, l'Être général (thèse) détermine son contenu ; et à son être oppose (antithèse) des déterminations qui correspondent à la Nature, à l'Esprit, à l'Humanité. C'est la deuxième étape.—Explique qui pourra comment « l'Être indéterminé » c'est-à-dire la plus *vide* des abstractions, s'enrichit d'un *contenu* de réalité. — Dieu donc contient en soi l'Esprit, la Nature et l'Humanité, en quoi il est *immanent* à toute chose ; et en même temps, il est unité supérieure, Être suprême, et comme tel se *distingue* de toute chose. Tel est le nœud du panenthéisme, système hybride, qui se flatte d'unir Dieu aux êtres particuliers sans le confondre avec eux, de distinguer sans séparer. « Le panthéisme exagère l'unité au détriment de la variété, le dualisme exagère la variété au détriment de l'unité. Seul le *panenthéisme*

est un système harmonique » [1]). Il est si peu harmonique qu'il est contradictoire : Si toutes choses ne sont que Dieu, comment celui-ci peut-il demeurer distinct et personnel? Ou encore, comment peut-il devenir le monde, sans se limiter et dès lors sans abdiquer son infinitude? Le panenthéisme n'est qu'un panthéisme déguisé [2]).

Troisième étape : Dieu considéré dans ses rapports avec son contenu est *organisme*, et son être infini se reflète dans l'Humanité, la Nature et l'Esprit. « L'idée de l'*humanité* représente tout l'ensemble des êtres raisonnables formés par l'union d'un esprit et d'un corps, en quelque temps et en quelque lieu qu'ils existent, et quelle que soit la forme matérielle qu'ils revêtent... L'humanité terrestre n'est qu'une partie de l'humanité universelle, laquelle est formée d'humanités partielles répandues sur les astres, assises à tous les degrés de la civilisation » [3]). « L'idée *Nature* est celle du monde matériel ou de l'ensemble des corps. La nature est un tout infini dans son genre, composé d'une infinité d'astres, circulant de toute éternité dans l'espace sans bornes » [4]). « L'idée *Esprit* représente l'ensemble des substances immatérielles ou intelligentes, de quelque nom qu'on les appelle, esprit, âme, génie, ange ou démon » [5]).

Bien que l'Humanité terrestre ne soit qu'une partie de l'Humanité universelle, et bien que l'Humanité soit en Dieu, Tiberghien admet l'immortalité personnelle des âmes humaines (contradiction). La psychologie spiri-

[1]) *Introduction à la philosophie*, p. 98 et suiv. — [2]) C'est aussi le jugement de M. Merten, rapporteur du jury, qui en 1888 décerna à Tiberghien le prix décennal de philosophie. — [3]) *Introduction à la philosophie*, p. 124 et suiv. — [4]) *Op. cit.*, p. 143 et suiv. — [5]) P. 170.

tualiste qu'il construit sur cette donnée constitue une des meilleures parties de son œuvre.

La théorie de la science est non moins vaporeuse que la théorie de l'Être. Elle a pour base une intuition indéterminée du Moi, c'est-à-dire une affirmation de Dieu. Erreur profonde, que certains ontologistes belges partageront avec Tiberghien. Nous ne saisissons pas Dieu dans la première intuition de notre moi. Sans doute, la conscience de nos activités de connaître et de vouloir implique la notion du moi, ou du principe qui les pose ; mais ce moi subsistant, qui révèle ainsi son existence, est *notre* être propre, et non pas l'être de Dieu. S'il faut en croire Tiberghien, la science doit refléter, dans son développement, l'organisme de l'univers et sa constitution triadique, c'est-à-dire son unité, sa variété, son harmonie : l'unité de la science exige « que l'objet soit un en lui-même indépendamment de nous,... il faut en d'autres termes qu'il existe un être qui soit tout être, qui soit l'être de toute réalité, etc. » [1]).

On peut dire du système de Tiberghien qu'il est un rationalisme spiritualiste, puisqu'il admet l'existence d'un Dieu et celle d'une âme substance dotée d'immortalité personnelle et de liberté [2]). Mais combien ce rationalisme est factice et fait d'illogismes ; et pour l'exposer quel fatras d'idées et de paroles ! « En somme, conclut M. Du Roussaux, Tiberghien a fait un rêve. Il s'est cru ravi hors de lui-même, transporté par delà la Nature et l'Esprit, confronté avec Dieu. En réalité, il n'a pas bougé de son moi, il n'a fait que le tour de sa chambre » [3]).

[1]) P. 98 et suiv. — [2]) LÉON LECLÈRE, *Guillaume Tiberghien*, 1819-1901, dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1902, *Tiré à part*, p. 14.— [3]) DU ROUSSAUX,

Baron, qui fut le collègue de Tiberghien à l'université de Bruxelles, disait au sujet de l'idéalisme allemand, que « les esprits belges n'étaient pas encore assez robustes pour supporter une nourriture plus forte, et pour être initiés aux mystères de la philosophie allemande » [1]). Indigeste pour les générations de 1827, cette nourriture le fut non moins pour celles d'après 1830. En est-il une meilleure preuve que la stérilité dont fut frappé l'enseignement de Tiberghien ! Il professa pendant un demi-siècle, avec une conviction et un zèle inlassables, qui sont un des traits de l'homme et qu'il faut admirer. Et quand il se retira, en 1897, il dut éprouver l'impression qu'il avait arrosé un arbre mort, dans un désert. Sa voix mourut dans l'enceinte de son auditoire, et pas un disciple n'en recueillit les échos. Les successeurs actuels de Tiberghien ont rompu avec ses rêveries et ils ont bien fait. Le belge est trop positif et trop judicieux pour suivre un philosophe se complaisant dans une chimère ; et le sentiment profond de la personnalité humaine, ancré dans la race, nous préservera toujours des excès du panthéisme.

Notons en finissant que Tiberghien, si peu écouté en Belgique, vit ses livres pénétrer en Espagne et dans quelques autres milieux étrangers. Ce phénomène ne tient pas à l'originalité de Tiberghien, puisqu'il n'a fait que reproduire Krause, ni à la valeur du krausisme, qui est bien mort, mais à des circonstances extérieures. L'Espagne vécut longtemps dans l'immobilisme et s'isola

M. Tiberghien philosophe, dans *Revue Néo-scolastique*, 1902, p. 236 et suiv. Pour plus de détails sur le système de Tiberghien, v. les études de Leclère et de Du Roussaux. — [1]) Avant-propos p. VI de l'opuscule contenant les discours de Van de Weyer, (v. p. h.).

du mouvement philosophique contemporain ; elle ne traversa pas les étapes nombreuses qui, dans les autres pays d'Europe, marquent l'évolution des idées du XIXe siècle; elle put ainsi, par bonds et soubresauts, franchir les intermédiaires et s'attacher à des systèmes dont elle ignorait les origines et que des circonstances accidentelles offraient à sa curiosité.

§ 3. L'ONTOLOGISME TRADITIONALISTE

A peine réorganisée, la moderne université de Louvain fut le foyer central d'une controverse retentissante, qui attira l'attention de l'étranger sur la petite Belgique : nous voulons parler des luttes qui s'élevèrent autour de l'ontologisme traditionaliste, entre 1834 et 1865.

Ces luttes ardentes, dont l'intérêt philosophique se doubla, à un moment donné, d'un intérêt religieux et disciplinaire [1]), remplissent un chapitre dans l'histoire du spiritualisme en Belgique ; le recul du temps facilite leur mise au point, et permet de mieux établir quelle fut leur importance réelle.

Si l'on songe que le traditionalisme est né sous d'autres cieux et qu'il est issu, en France même, d'une réaction contre la philosophie sensualiste de la période révolutionnaire, on aurait tort de vouloir trouver un rapprochement entre les timidités qui le caractérisent, et l'esprit conservateur et prudent d'une nation jeune, faisant son apprentissage intellectuel.

[1]) Nous ne nous occupons pas de ce côté de la question, étranger à la philosophie.

I

Effrayé du vide moral que laissait derrière elle la Révolution française, le traditionalisme veut rétablir en philosophie les notions de l'âme, de Dieu, de l'immortalité, et ramener l'individu et la société aux maximes spiritualistes de la morale chrétienne. D'accord avec les éclectiques sur le but à atteindre, les traditionalistes se séparent d'eux sur le choix des moyens. Le père du traditionalisme, de Bonald, a pour la raison de l'homme individuel autant de défiance, que Victor Cousin, le chef des éclectiques, lui accorde de confiance. Par réaction contre J.-J. Rousseau, qui accusait la société de corrompre la bonté native de l'individu, de Bonald exagéra la dette de l'individu envers la société. Livré à lui même, dit-il, l'individu ne peut rien ; il est frappé d'une impuissance radicale dans le domaine de la connaissance. L'homme doit tout son savoir spéculatif et ses maximes morales, à l'*enseignement social*. Or celui-ci se rattache, par la chaîne des générations, à un enseignement divin primitif, où Dieu, en apprenant à l'homme à parler, lui communiqua en même temps les premiers principes et les vérités fondamentales. La parole, transmise par la *tradition*, n'est pas d'invention humaine ; non plus que la pensée dont elle est le revêtement. D'où le célèbre aphorisme, où de Bonald condense un de ses arguments : *Il faut penser sa parole, pour pouvoir parler sa pensée.* « Gardienne fidèle et perpétuelle du dépôt sacré des vérités fondamentales de l'ordre social, la société, consi-

dérée en général, en donne *communication* à ses enfants, à mesure qu'ils entrent dans la grande famille »[1]).

Le traditionalisme prit un vigoureux essor quand Lamennais le fit bénéficier de son talent et de son nom. L'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, qui valut à Lamennais sa grande notoriété, pose en thèse l'incapacité intellectuelle et morale de l'individu, comme tel, et reconnaît dans l'Eglise catholique la dépositaire de la tradition universelle, dont le contenu remonte à l'enseignement divin[2]).

Ces idées traditionalistes firent de nombreux adeptes en France. Le clergé surtout applaudit à cette généreuse restauration des droits divins et vit dans l'œuvre de de Bonald, brillamment servie par la plume éloquente de Lamennais, une apologie de la révélation et de l'Eglise catholique.

Rapidement, l'enthousiasme se communiqua à la Belgique. En 1818, van Meenen connaît l'aphorisme bonaldien, qu'il interprète d'ailleurs dans un autre sens[3]). Au moment de la révolution belge, le clergé faisait ses délices des idées mennaisiennes, et deux imprimeurs de Louvain, Van Linthout et Vandezande rééditaient les livres de Lamennais, de Gerbet, de l'abbé Combalot, et d'autres[4]).

Au moment de l'érection de l'Université de Louvain, le terrain était donc bien préparé pour recevoir une

[1]) *Recherches philosophiques*, p. 69, Bruxelles, 1845. — [2]) On sait que plus tard, après son refus de soumission aux décisions romaines, Lamennais développa une philosophie de forme mystique et panthéiste dans l'*Esquisse d'une philosophie*. — [3]) Van Meenen, *op. cit.*, p. 95. — [4]) A. Delvigne, *Les doctrines philosophiques de Louvain et les congrégations romaines* (1834-1866), Bruxelles, 1893, p. 10.

semence de traditionalisme. Il l'était non moins pour favoriser une éclosion de doctrines ontologistes.

C'est encore une pensée de défiance à l'endroit de nos facultés de connaître, qui inspira à des hommes comme Fabre d'Envieu en France, Gioberti en Italie, un recours mystique vers Dieu et qui les fit souscrire à la théorie d'une vision du vrai dans l'essence divine. Gioberti résida pendant plusieurs années à Bruxelles, chez un diacre sécularisé ; et on lisait ses livres en Belgique, en même temps que les écrits de Malebranche recevaient un regain de faveur. La Forêt cite avec éloge les traités du philosophe italien ; il les analyse dans la *Revue catholique*, et il fallut la condamnation de Gioberti par le Saint-Office, en 1852, pour couper court aux sympathies que ses doctrines inspiraient à certains catholiques.

II

Or, l'idée traditionaliste et l'idée ontologiste furent combinées d'originale façon par l'école philosophique de Louvain ; et, avant de relater brièvement les agitations au milieu desquelles celle-ci se développa et disparut, nous ne pouvons mieux faire, ce semble, que de demander à Casimir Ubaghs, (né à Berg lez-Fauquemont en 1800), le protagoniste du groupe, un exposé de ses théories caractéristiques [1]). Ces théories sont déposées dans une vaste collection de traités [2]), où le laborieux et opi-

[1]) Sur la vie d'Ubaghs, notice par Jacobs, dans *Annuaire de l'Université de Louvain*, 1876, pp. 417 et suiv. — [2]) Citons *Logicae seu philosophiae rationalis elementa* (6 édit. de 1834 à 1860) ; *Ontologiae sive metaph. generalis specimen* (5 édit. de 1835 à 1863) ; *Theodicae seu theologiae naturalis elementa* (4 édit.) ;

niâtre professeur de Louvain dépensa le meilleur de sa vie. Les éditions succédaient aux éditions, au fur et à mesure que s'élargissait le cercle de son enseignement. Ceux de nos contemporains — et ils sont encore nombreux — qui ont écouté Ubaghs sur les bancs de l'Université, racontent quel merveilleux professeur était ce convaincu, aux traits inspirés, aux allures timides et gauches, insouciant des élégances de la forme, et subordonnant tout à la méthode, à la précision et à la clarté.

La thèse fondamentale du traditionalisme est nettement affirmée par Ubaghs : l'acquisition des vérités métaphysiques et morales est inexplicable sans un enseignement divin primitif, et sans la transmission de cet enseignement par le langage. « L'enseignement social est une loi naturelle, une condition tellement nécessaire que sans un miracle, l'homme ne peut que par son secours, parvenir à la connaissance explicite des vérités de l'ordre métaphysique et moral » [1]).

L'enseignement et le langage ne forment pas seulement une ambiance psychologique qui *favorise* l'acquisition de ces vérités, son action est déterminante. « La première des lois naturelles de notre raison, une condition indispensable de son développement, c'est d'apprendre et de croire, puisque sans l'enseignement personne ne parvient

Anthropologiae philosoph. elementa (1848) ; *Précis de logique élémentaire* (5 édit.) ; *Précis d'anthropol. psychologique* (5 édit.) ; *Du réalisme en théologie et en philosophie* (1856) ; *Essai d'idéologie ontologique* (1860), nombreux articles dans la *Revue catholique* de Louvain. — [1]) *Logique*, édit. 1849, p. 61. — Cf. « Etenim quemadmodum nunc unusquisque ab aliis jam scientibus erudiendus est ut ad praesentem rationis usum perveniat, ita primitus genus humanum sive primos homines ab ipso Deo edoceri oportuit », édit. 1860.

à la connaissance des vérités de l'ordre moral, n'arrive au plein usage de la raison. Comme tout homme a besoin d'être enseigné, et que le premier homme n'a pu être instruit par aucun autre homme, l'éveil de la raison du premier homme doit nécessairement être attribué à l'enseignement divin, à la révélation primitive, cause, origine et source de l'enseignement social, qui n'est qu'un moyen, un écho répété à travers les siècles, et qui doit avoir une cause antérieure » [1]). L'acte primordial de l'homme est donc un acte de foi ; l'autorité de la parole d'autrui devient le fondement de la certitude.

Notre adhésion aux vérités fondamentales de l'ordre spéculatif et moral est-elle donc aveugle ; et notamment l'existence de Dieu, — qui est du nombre, — est-elle réfractaire à une démonstration rationnelle ? Ubaghs ne va pas jusque-là. Son traditionalisme est mitigé ; c'est un semi-traditionalisme : une fois que l'enseignement a éveillé en nous les idées et transmis les maximes *(ordo acquisitionis)*, la raison est habilitée et apte à les comprendre. Impuissante à les *découvrir*, elle est tenue pour capable de les *démontrer*, une fois qu'elle en est nantie [2]) : « Elles sont innées, continue Ubaghs, en ce sens que l'enseignement ne leur sert que comme la lumière qu'on introduit dans une chambre obscure, pour y reconnaître les objets qui s'y trouvaient déjà, mais qui y étaient imperceptibles jusqu'alors. Elles sont encore

[1]) *Logique*, p. 63. — [2]) Cette formule de sa *Logica* édit. 6ª, 1860 rend nettement sa pensée : « itaque in moralibus et metaphysicis, spectato *ordine acquisitionis*, id est, quo cognitiones nostrae acquiruntur et perficiuntur, fides naturaliter prior est scientia, ut nemo ad hanc perveniat, nisi illa quomodocumque praecesserit ; etsi in *ordine demonstrationis*, et quo certitudo ratiocinata gignitur, scientia fidem antecedere soleat ».

innées en ce sens que, quand on en connaît quelques-unes, le raisonnement suffit pour en découvrir d'autres. Cependant elles ne sont pas innées dans ce sens, que nous pouvons en connaître même les premières sans aucune instruction préalable. Nous pouvons donc les connaître par les lumières d'une raison éclairée et cultivée et par la voix d'une conscience bien formée ; mais notre raison ne s'éclaire et notre conscience ne se forme qu'à l'aide de l'enseignement. Nous pouvons encore les lire au fond de notre cœur et dans le spectacle de la nature ; mais ce sont là deux livres qui sont indéchiffrables pour nous, jusqu'à ce que l'éducation, les leçons de nos maîtres, l'exemple de nos concitoyens nous apprennent à en démêler les caractères » [1]).

Au moment de lire les opuscules vieillis du professeur de Louvain, nous eûmes, avouons-le, quelque appréhension d'aborder la doctrine ontologiste, qui a la réputation d'être ténébreuse ; et la peur de ne pas comprendre des rêves mystiques nous inquiétait. Il n'en fut rien. Ce maître homme est un esprit clair, qui excelle à manier les notions les plus délicates et trouve, pour les exprimer, des termes limpides, sans ambages. Une comparaison, qui lui est familière, fournit une excellente mise au point du problème. « De même qu'on désigne par le mot *vue* principalement quatre choses : la faculté de voir, l'acte de voir, l'objet de la vision, p. e. un paysage, et le dessin qu'un artiste ferait de cet objet, de même on donne le nom d'*idée*, qui est dérivé de celui-là, particulièrement à quatre choses diverses : à la

[1]) *Logique*, p. 65.

faculté de connaître rationnellement, à l'acte de la connaissance rationnelle, à l'*objet* de cette connaissance, et à la copie ou formule intellectuelle que nous nous faisons de cet objet en le concevant » [1]).

Or l'idée objective, ou l'idée-objet (troisième acception), en d'autres mots l'intelligible, que nous contemplons, et dont le contact produit en nous la formule intellectuelle *(notion)* est « quelque chose de divin » ou plutôt c'est Dieu même [2]). Voilà l'âme de l'ontologisme. L'intelligence fixe Dieu, sans intermédiaire; et voit en lui les vérités, ou « idées objectives » dont notre savoir est un faible reflet. « L'ontologisme n'est autre chose que le système des idées immédiates et objectives... Les premiers principes de la raison ne sont autre chose que les vérités absolues, nécessaires, immuables, éternelles. Elles sont Dieu même. Ces vérités sont immédiatement présentes à notre esprit et agissent directement sur lui ; elles ne sont pas connues par notre intelligence au moyen d'idées intermédiaires, d'espèces impresses et expresses » [3]).

A l'appui de sa thèse, Ubaghs invoque le témoignage des grands métaphysiciens médiévaux et modernes. Il se donne du mal pour interpréter, dans le sens de ses idées, les textes de S. Augustin, de S. Anselme, de S. Bonaventure. Fénelon, Bossuet, et surtout Malebranche lui fournissent un appui plus solide. Il est intéressant de noter que, dans ses réfutations réitérées de la théorie aristotélicienne de l'abstraction, Ubaghs donne des « espèces impresse et expresse » — il les appelle des

[1]) *Psychologie,* 5e édition, 1857, pp. 41-42. — [2]) *Ibid.,* p. 43. — [3]) *Essai d'idéologie ontologique,* p. 74.

idées intermédiaires — une interprétation fausse, que nous avons relevée chez Henri de Gand, et qui sert de thème aux railleries de Malebranche, d'Arnauld et de Thomas Reid [1]). Ubaghs, qui les reproduit, n'a pas compris la théorie idéologique des péripatéticiens [2]). On l'a appelé : le grand adversaire des *idées intermédiaires*, auxquelles il oppose sans cesse sa vision directe de Dieu.

Assurément, si Ubaghs a raison, le scepticisme est définitivement ruiné. De même, si l'enseignement a, dans la vie psychique, le rôle qu'il lui attribue, c'en est fait de toute doctrine qui proclame l'indépendance originaire de la raison, et qu'Ubaghs appelle le *rationalisme*. Mais au prix de quelles erreurs achète-t-il ce soi-disant triomphe ? Il est pour le moins étrange que, d'une part le traditionalisme ontologiste s'inspire d'une défiance exagérée vis-à-vis de la raison et que, d'autre part, il dote la raison de prérogatives injustifiées. N'est-ce pas d'une incroyable audace, de placer l'homme en face de l'essence de Dieu et d'attribuer à notre faible esprit la vision immédiate des vérités éternelles et immuables ?

III

Dans le groupe des ontologistes belges, Ubaghs occupe le premier rang ; mais il eut des compagnons d'armes remarquables. Le mieux doué est sans contredit son ami Arnold Tits, dont son historien, Mgr La Forêt, qui fut lui-même un des derniers partisans de l'ontologisme,

[1]) V. p. 104-106. — [2]) Voir un échantillon de cet exposé fantaisiste *Essai d'idéologie ontol.*, p. 19.

écrivit : « je ne crois pas me laisser abuser par l'amitié, en plaçant le professeur Tits au premier rang des plus profonds métaphysiciens de tous les âges » [1]).

Né à Aelst, près de S.-Trond, en 1807, Tits devient en 1833, professeur de philosophie au petit Séminaire de Rolduc, à côté d'Ubaghs, qui y enseignait depuis trois ans. Après le départ d'Ubaghs, il trouve un collaborateur et un partisan chaleureux de ses idées philosophiques en la personne de Lonay, si bien que le petit Séminaire de Rolduc, qui forma Ubaghs, Tits et Lonay, peut être appelé la pépinière de l'ontologisme. Plus tard (1840), Tits rejoint son ami Ubaghs à Louvain, où il occupe une chaire de théologie. La grande réputation qui le précédait, lui ménage, à l'université, une influence prépondérante qu'il conserve jusqu'à sa mort, en 1851.

Arnold Tits a peu écrit [2]), la mort l'ayant surpris dans l'élaboration d'un grand ouvrage, où il se proposait de livrer les résultats de ses études philosophiques. Mais ce que nous possédons de lui témoigne des brillantes qualités que lui reconnaît La Forêt. Tits conçut à Rolduc, dans une série de conférences, les principes de sa doctrine. Celle-ci est tout entière fonction d'une idéologie caractéristique : les vérités premières de l'ordre moral et de l'ordre physique nous sont données dans une perception primitive et irréfléchie, une foi *philosophique*,

[1]) La Forêt, *La vie et les travaux d'Arnold Tits*, à Bruxelles, 1853. Préface. La Forêt écrit p. 110 : le fond du système nous « semble inattaquable ». — [2]) *Théorie de la création ou doctrine de la philos. chrétienne sur Dieu et sur ses rapports avec le monde, comparée aux principes du rationalisme moderne* (Louvain, 1842). *Un dernier mot à M. Ahrens, ou examen de la morale philosoph. du panthéisme*, Louvain, 1841, un art. dans la *Revue catholique*, 1846 et trois art. dans la *Revue de Bruxelles*.

irraisonnée, qui précède toute démonstration. Le raisonnement et la démonstration sont secondaires et postérieurs. L'analyse « est admirable, dit-il, pour faire la revue de nos richesses, pour mettre de la liaison et de l'ordre dans nos représentations, pour découvrir la composition des êtres sous leur unité apparente, et pour en ramener les éléments à la plus grande simplicité possible : mais l'analyse ne nous donne rien, et ne peut rien produire » [1]).

Une conférence sur la *Théorie de la création*, lue à la société littéraire de l'université de Louvain, expose excellemment cette théorie générale et l'applique à notre connaissance de Dieu. Les convictions profondes de l'auteur se reflètent dans le style enthousiaste, qui se soutient tout le long de l'œuvre. « Non, s'écrie-t-il, l'âme humaine n'est point sortie vide des mains du créateur. Par sa seule existence, par la seule vertu de sa nature intelligente, elle porte en elle le germe de toutes les connaissances, l'empreinte vivante de toutes les réalités ; ses puissances mêmes, comme être intellectuel, ne sont autre chose que la vérité déposée dans son sein dès l'origine, que la vérité créée en elle et avec elle. »

Or, « la première, et en même temps la plus importante de toutes les idées qu'on peut appeler innées, celle qui constitue en quelque sorte le fond même de notre raison et le principe vivifiant de toute notre existence intellectuelle et morale, l'idée par conséquent qui nous est à la fois la plus naturelle, la plus indispensable et la plus facile à acquérir, et qui, une fois acquise, reste toujours ce qu'il y a de plus indestructible en nous, c'est la grande

[1]) Conférences de 1838, cité par La Forêt, p. 102.

idée de Dieu. Cette idée de Dieu nous est si naturelle, son empreinte est si profonde dans nos âmes, que nous ne saurions parvenir à la pleine connaissance de nous-mêmes à moins d'arriver à la connaissance de la Divinité »[1]).

Tout nous est donc donné *par avance* dans l'idée du Dieu vrai et vivant, et les raisonnements, qui s'évertuent à démontrer Dieu, ne peuvent que développer une vérité déjà établie *de par ailleurs*. Ce que les philosophes cherchent au loin et au prix de longs syllogismes, constitue le point de départ de notre raison ; cela nous est acquis dès l'origine et en vertu des lois les plus simples de la nature, par cette sagesse que nous trouvons, en naissant, assise à nos portes. — Toute l'originalité et toute la faiblesse de la philosophie de Tits tient dans ce plaidoyer pour le fidéisme. Afin d'écraser le « rationalisme », il écrase la raison raisonnante !

Le souci qui poursuivait le théologien philosophe de combattre le rationalisme, le mit naturellement aux prises avec le rationalisme panthéiste qu'on enseignait, vers le même temps, à Bruxelles. En 1839, Tits attaqua ouvertement Ahrens dans la *Revue de Bruxelles* et, encore en 1841, il dirigea une brochure contre son enseignement. La discussion qui s'engagea entre ces deux hommes fut longue et ardente ; on en trouve l'écho dans des discours de rentrée à l'université de Bruxelles[2]), et nous ne pourrions ici, sans pénétrer au cœur des deux conceptions en présence, le monisme idéalisme de Krause et l'ontologisme, relater les passes d'armes des deux combattants.

[1]) *Théorie de la création*, p. 26 et 27, publiée dans les mémoires de la Société littéraire de l'université catholique, t. II, 1842. — [2]) VANDERKINDERE, *op. cit.*, p. 40-42.

Lonay, (mort en 1883) et qui reprit les cours de Tits au séminaire de Rolduc, ne professe pas d'autres théories sur l'origine des idées, sur la perception actuelle de Dieu et des vérités morales, sur la nécessité absolue de la révélation primitive et du langage. La longue liste de ses publications [1]) témoigne du zèle persévérant qu'il mit à défendre la doctrine qui lui était chère. En 1846, il entra avec Ubaghs et Tits dans la rédaction de la *Revue catholique* qui devint, à cette époque, l'organe attitré de l'ontologisme. D'autres encore suivirent Tits et Ubaghs : citons La Forêt [2]), P. Claessens, l'abbé Boucquillon [3]), le P. Bernard Van Loo [4]).

IV

Mais déjà, dans les rangs des philosophes catholiques, la contradiction s'était levée. De toutes parts, on avait le sentiment que le triumvirat de l'ontologisme louvaniste courait aux abîmes. La raison spoliée de ses droits ne tarde jamais à les revendiquer. Qu'est-ce en effet que cette foi au langage et aux traditions, si l'on supprime les *raisons* de croire ; un acte de foi ne présuppose-t-il pas l'intelligence des titres qui le justifient ? Puis, sur quoi se

[1]) Nombreux articles dans la *Revue catholique ;* analyses de dissertations philosophiques (Rolduc, 1841-1846) ; *Examen de la question de l'origine de nos connaissances au point de vue de la philosophie*, (Louvain) ; *Philos. moralis elementa ; Dissertations philosophiques*, Bruxelles, 1857, 534 p. Cf. *Éloge funèbre de Lonay*, par V. Dupont, curé-doyen de S. Barthélemy, (Liège 1884). — [2]) Recteur de l'Université en 1865, mort en 1872. *Dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiae*, 1849 ; *Principes philosoph. de la morale*, 3e édit. 1852-1860 ; art. dans la *Revue catholique*. — [3]) Boucquillon, *Revue catholique*, 1855, p. 134. — [4]) Van Loo, *ibid.*, 1860, p. 682.

base l'intuition immédiate de l'essence divine ? La conscience ne nous atteste rien de pareil. La connaissance de Dieu est le fruit d'un raisonnement, et ici-bas nous ne le voyons pas face à face.

Ces considérations et d'autres devaient ramener les philosophes catholiques des égarements de l'ontologisme. Elles furent développées dans une autre publication périodique, le *Journal historique et littéraire*, fondé par Kersten, et qui défendit vaillamment le rôle de la raison individuelle contre la théorie de l'autorité. Toujours sur la brèche, Kersten ne cesse de signaler les faiblesses de l'*extériorisme* mitigé — c'est le nom qu'il donne volontiers au traditionalisme [1]) ; — il pourchasse les idées de de Bonald, à qui il reproche entr'autres ses affinités avec le sensualisme [2]) ; il réfute point par point les thèses et les arguments de la philosophie louvaniste. M. Gilson, doyen de Bouillon, seconde Kersten dans sa polémique. Ubaghs et Tits ripostent dans la *Revue catholique*. Entre les deux périodiques s'élèvent d'interminables polémiques, que les malentendus et les insinuations rendent parfois douloureuses.

Bien que le *Journal* soit bourré de critique philosophique, dont le traditionalisme fait pour ainsi dire tous les frais, Kersten reprend la question dans un ouvrage de longue haleine, *Essai sur l'activité du principe pensant considérée dans l'institution du langage* [3]). Le mode de publication fragmentaire et successive que l'auteur adopte — il mit treize années à le parfaire — nuit à l'unité et à la cohésion de l'ensemble. L'étude du lan-

[1]) V. p. ex. *Journal historique*, (t. XVII, 1850). — [2]) T. XIII. — [3]) Liège 1851-1863, trois volumes.

gage forme le noyau de ce vaste répertoire d'observations et d'arguments antitraditionalistes. L'auteur établit, à bon droit, une corrélation entre la spontanéité de la pensée et du langage, et la substantialité propre de l'âme : Un principe pensant, qui doit recevoir d'autrui la parole et la pensée, est dépourvu d'activité et d'être propres ; il cesse d'être principe.

D'autres assauts furent livrés contre l'ontologisme traditionaliste par le chanoine Lupus, auteur d'un ouvrage sur *Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique* [1]). Lupus met sur le même pied les doctrines de Louvain et le traditionalisme français de Bonetty et de Ventura ; et, désireux d'éviter des polémiques vives et ardentes, adjure ses amis de Belgique de considérer les doutes, les raisons qui l'empêchent de se ranger sous leur drapeau [2]). Dans ces trois gros volumes, dont le premier et le troisième ont principalement un intérêt apologétique, Lupus s'attache à montrer le côté ruineux du traditionalisme. On a assez travaillé à amoindrir l'homme ; il tiendra, lui, à embrasser dans toutes les questions le parti le plus favorable à la raison et à la volonté humaines, et il se propose de revenir aux anciennes doctrines de la philosophie scolastique [3]). A cet effet, il insiste sur la suffisance physique de l'intelligence, capable de connaître d'elle-même sa fin [4]). La pensée, dit-il, précède le langage, sans cela le langage serait impossible [5]) ; l'activité spontanée du principe pensant lui permet d'arriver à la connaissance de Dieu et des lois naturelles.

[1]) Liège 1858. — [2]) Préface t. I, p. VII-IX. — [3]) P. X. — [4]) T. II, ch. II. — [5]) T. II, p. 64 et suiv.

Au demeurant, pour combattre le « rationalisme », il est inutile et dangereux de spolier la raison individuelle au profit de l'autorité et de la tradition. Dès lors, conclut-il, un des principaux avantages du traditionalisme disparaît.

Le livre de Lupus déplut au professeur Le Febve de Louvain (1821-1889), qui en fit un critique. Puis, la polémique se généralisa. De 1858 à 1861, c'est un feu roulant de mémoires anonymes, de pamphlets mordants [1]). L'effervescence était à son comble, au moment où une décision des congrégations romaines du 21 septembre 1864 censura, dans les ouvrages d'Ubaghs, une série de propositions relatives à l'ontologisme. Cette intervention est l'acte final de longues et prudentes procédures, qu'il ne nous appartient pas de relater ici. Il suffira de dire que, déjà en 1843, la Congrégation de l'Index avait noté cinq propositions, avec ordre pour M. Ubaghs de les corriger et d'en purger son enseignement [2]). Ubaghs se méprit sur la portée de cette première décision, avec une bonne foi que tous ses historiens reconnaissent. Lorsqu'en 1864 sa carrière fut brisée, il eut l'amère douleur d'assister à la ruine d'un enseignement, auquel il avait consacré quarante

[1]) Polémique de Lupus et de Le Febve dans la *Revue catholique* de 1859 ; articles de Dechamps, *La certitude religieuse au point de vue des faits*, dans la *Revue catholique* de 1860 ; Lettre de MM. Beelen, Le Febve, Ubaghs et La Forêt à la Congrégation de l'index (1r février 1860) ; Brochure anonyme : *Theses ex scriptis traditionalistarum Belgii pleraeque ad verbum excerptae*, et réplique des quatre professeurs (1860) ; Dechamps, *Lettres théologiques sur la démonstration de la Foi* (1861) ; *La question de Louvain. Réponse à diverses demandes relatives aux Lettres théologiques* (1861) ; Chanoine Labis, *Réponse au R. P. Dechamps*. Les éléments bibliographiques sont rassemblés par A. Delvigne, *op. cit.*, p. 32 et suiv. — [2]) Jacobs, *op. cit.*, p. 433.

ans de sa vie. De 1864 jusqu'à sa mort, en 1875, il vécut dans la retraite et fit preuve d'un héroïsme admirable [1]).

Lonay avait-il le pressentiment de cette issue funeste, quand il écrivit en 1856, dans la préface de ses *Dissertations philosophiques* : « Nous savons... parfaitement que jamais l'Église n'adoptera ni ne s'appropriera notre théorie, non plus que toute autre. Si un jour l'Église se prononce, ce sera uniquement ou pour montrer qu'elle ne la désapprouve point, ou pour la condamner comme dangereuse » [2]). La publication de cet ouvrage marque pour Lonay la fin de son enseignement. Lui aussi s'isola et fit preuve d'une incomparable grandeur d'âme, quand il vit sombrer ses doctrines [3]).

L'ontologisme traditionaliste a succombé à ses propres faiblesses, mais l'intervention romaine précipita l'heure de son complet discrédit dans les centres catholiques [4]).

§ 4. LE NÉO-CARTÉSIANISME

Quand François Huet (1814-1869) s'installa à Gand (1835) comme professeur à l'université qui venait de s'ouvrir, l'éclectisme de Cousin était la philosophie officielle en France ; et il semblait que ce français (il était

[1]) DELVIGNE, *op. cit.*, p. 34, publie la belle lettre écrite par Ubaghs à l'archevêque de Malines, le lendemain de sa condamnation. — [2]) *Dissertat. philosoph. sur les points cardinaux de la controv. chrétienne*. Bruxelles, 1857, Observat. prélimin., p. 13. — [3]) Dans un *Rapport historique*, publié à l'occasion du cinquantenaire du petit Séminaire de S. Trond (Liège 1893), Mgr Monchamp publie une note écrite de la main de Lonay sur le feuillet de garde de ses *Dissertations philosophiques*, et qui est inspirée d'abnégation et de simplicité (p. 66). — [4]) Sur la valeur philosophique de l'ontologisme de l'école de Louvain, v. VAN WEDDINGEN, dans *Revue générale*, 1888, et surtout LEPIDI, *Examen*

né à Villeau en Eure-et-Loir) fût destiné à prendre en mains chez nous une cause que les éclectiques belges d'avant 1830 délaissaient, ou servaient avec mollesse. Il n'en fut rien. Huet mit ses quinze années d'enseignement et son beau talent d'écrivain philosophique au service du néo-cartésianisme, inauguré par Bordas De Moulin et dont il attendait, ainsi qu'un groupe de compatriotes, une régénération du spiritualisme.

Avec les éclectiques, Huet combat le matérialisme, les innovations du traditionalisme qui, « sous le manteau de MM. de Bonald et de Lamennais a trouvé le moyen d'envahir et de souiller jusqu'à la théologie catholique » [1]), le panthéisme surtout, qu'il appelle « l'erreur à mille têtes, l'abîme commun où viennent se perdre tous les faux systèmes, lorsqu'on les pousse à leurs dernières conséquences » [2]). Mais d'autre part, il n'a que du mépris pour l'éclectisme qu'il tient pour contradictoire et dangereux.

Voici notamment comment il le juge : « La nouvelle école s'était annoncée par une guerre bruyante contre le sensualisme et le matérialisme du dernier siècle ; par là, elle concourait à une réaction qui servait indirectement la cause du spiritualisme. Mais quel fruit pouvait produire son influence directe sur les intelligences ? N'admettant de vérité nulle part, justifiant tout sans croire à rien, opposant les opinions aux opinions, et se

philosophico-theologicum de ontologismo, Louvain, 1874, et ZIGLIARA, *Essai sur les principes du traditionalisme et observat. sur quelques interprétat. de l'idéologie de S. Thomas par G. Cᵗ Ubaghs*, 1865 ; et *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme suivant S. Augustin, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin*, 1874. — [1]) *Discours sur la Réformation de la philosophie*, etc., p. CXXXII. — [2]) *Ibid.*

jouant sophistiquement à travers les systèmes, cette philosophie de rhéteurs, ou plutôt cette absence de philosophie, fomentait une maladie dont le siècle n'était déjà que trop affecté : l'indifférence philosophique et religieuse ; elle précipitait la dissolution sociale » [1]).

En quoi ce cartésianisme diffère-t-il de l'ancien ? Par l'introduction, dans le système cartésien, de deux ou trois doctrines qui, s'il faut en croire Bordas De Moulin, viennent combler des lacunes fondamentales. Lui-même les condense à la dernière page de son mémoire sur *Le Cartésianisme*, en phrases lapidaires que nous demandons au lecteur la permission de reproduire, parce qu'elles servent de *leit-motiv* aux études philosophiques de son disciple. « Résumant ce résumé on voit, écrit-il, que parmi tant et de si grandes vérités que l'école cartésienne a mises au jour, et dont nous ne rappelons que les principales, elle a seulement failli dans les substances, n'ayant pas su en pénétrer la constitution ; dans le rapport de l'âme et du corps, ayant laissé à l'âme les fonctions sensitives, qui appartiennent au corps, et annulé l'influence respective qu'ils exercent l'un sur l'autre ; dans le calcul différentiel, ayant confondu le rapport individuel ou algébrique avec le rapport universel ou transcendant. Quoique graves, ces erreurs disparaissent dans cette immensité de découvertes, comme les taches dans le soleil » [2]).

Huet, qui fait précéder l'édition de l'ouvrage de Bordas

[1]) Huet, *Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas De Moulin*, (Paris, 1861), p. 41. — [2]) Paris 1843, t. II, p. 363, nouvelle édit. en 1874. C'est son principal ouvrage. Il fit encore des *Mélanges philos. et relig.* (1855) et des *Œuvres posthumes*, éditées par Huet.

d'un remarquable *Discours sur la Réformation de la philosophie au dix-neuvième siècle*, nous aidera à comprendre ce texte trop concis. Tandis que le style rébarbatif, concis et presque mathématique de son parrain d'idées, rebute et décourage, la langue de Huet charme et soutient, riche qu'elle est de toutes les ressources d'une expression bien française. On trouve dans son *Discours* les idées principielles d'une théorie de l'être et d'une psychologie.

D'une théorie de l'être. Descartes, nous dit-on, fait erreur, quand il considère les corps comme des masses étendues mais inertes [1]). Rien n'est inerte. Dans tout être, il y a de la *quantité*, principe de la divisibilité, et de la *force*, principe de l'énergie et de la perfection. Voilà un retour manifeste aux idées de Leibniz, « le dernier mort de ceux qui ont su quelque chose » [2]).

Pour le prouver, Huet part de l'analyse des idées, qui habitent la conscience. « Parmi nos idées, les unes représentent ce qui suppose l'inertie, la divisibilité, ce qui peut s'évaluer en nombre, comme la longueur, la distance, la durée ; les autres représentent ce qui suppose l'énergie, l'indivisibilité, ce qui n'admet que des différences d'intensité, et ne saurait s'évaluer en nombre, comme le plaisir, la beauté, le droit, la vérité, la santé. On peut, avec Malebranche, appeler les premières, idées de *grandeur*, et les secondes, idées de *perfection*. Évidemment cette division comprend toutes les idées. Or, c'est là une différence essentielle, qui ne tient pas à des combinaisons logiques, mais à la nature des choses. Il est impossible de rattacher à une racine commune les idées de grandeur

[1]) V. plus haut, pp. 184 et 185. — [2]) *Histoire de la vie*, etc., p. 240.

et les idées de perfection. Comment concevoir, en effet, que l'âme pût trouver les unes et les autres, si je puis le dire, dans une seule et même partie d'elle-même ? Ce qui entre d'elle dans les idées de perfection, diffère donc essentiellement de ce qui entre d'elle dans les idées de grandeur, et il faut que, dans sa parfaite unité, elle renferme deux éléments tout à fait distincts, quoique inséparables, l'un, auquel se rapportent les idées de grandeur, c'est la quantité ; l'autre, auquel se rapportent les idées de perfection, c'est la vie ou la force. La quantité est un principe de fixité, de mesure, de détermination ; la vie est un principe de liaison et de manifestation.

» Mais qu'on y prenne garde, chacun de ces deux éléments a besoin d'être uni à l'autre, pour exister réellement et avoir ses effets propres ; il en est de même des deux ordres d'idées qu'ils engendrent : les idées de perfection et celles de grandeur ne se produisent point les unes sans les autres.

» La quantité pure, de soi inerte, et divisible sans fin, se dissoudrait et se dévorerait elle-même, s'il n'existait aucune force pour en lier et en retenir les parties. La vie, à son tour, l'activité pure, ne trouvant point dans la quantité une règle, une mesure, un point d'appui, ne pourrait se déterminer en aucune sorte et demeurerait à jamais insaisissable. Donc, l'âme ne possède la vie qu'à la condition de posséder la quantité, et la quantité qu'à la condition de posséder la vie ; elle n'est une substance véritable que par la réunion de l'un et de l'autre de ces deux éléments. Ce qui est vrai de notre âme s'applique de soi-même à toutes les autres substances, à Dieu comme aux êtres physiques » [1]).

[1]) *Discours*, etc., pp. XXXVIII-XL. — Cf. *La science de l'esprit*, t. I, p. XL.

Que nous ayons des *idées* de grandeur et des idées de perfection et que ces deux ordres soient irréductibles, soit. Mais que la présence de ces idées en nous fonde la présence de ces deux éléments dans *tout être*, il faut, pour se rallier à pareil dogmatisme, adopter le postulat cartésien de la valeur objective des idées déposées dans notre esprit. On touchera plus loin à cette question.

Force et quantité sont les éléments de la substance pensante, et ceux par conséquent de toutes les substances. Voilà l'innovation fondamentale de Bordas De Moulin. Elle explique la devise, que le philosophe français inscrit à la première page de son étude sur *Le Cartésianisme* : sans les mathématiques, on ne pénètre point au fond de la philosophie, sans la philosophie on ne pénètre point au fond des mathématiques ; sans les deux on ne pénètre au fond de rien. Pour confirmer ces vues, Huet en appelle aux progrès des sciences physiques et chimiques, à la théorie des ondes complétée par Huyghens, établie par Young et Arago [1]). Chaque particule de la matière brute a ses forces, ses propriétés physiques et chimiques. Chaque molécule organique du végétal est imprégnée de vie. Dans l'animal, la matière n'est pas seulement vivante, elle est *sensible* [2]). Et c'est là une des principales thèses par lesquelles les néo-cartésiens dépassent Descartes : ils restituent à l'animal les activités sensibles que Descartes réduisait à de purs mouvements mécaniques [3]). « Dans l'homme aussi les fonctions animales

[1]) *Discours*, etc., p. C. « Les mathématiques s'occupent spécialement des idées de grandeur, la philosophie des idées de perfection... quoique distinctes, elles (les deux sciences) se complètent et il faut les réunir toutes deux si l'on aspire à une vraie et complète connaissance de soi-même, *ibid.*, p. XLII. — [2]) P. LXI. — [3]) V. plus haut, p. 185 et 186.

appartiennent à la matière vivante, et non pas au principe pensant » [1]). En Dieu, la grandeur et la perfection, le nombre et l'unité s'unissent dans un infini absolu et incomparable.

L'âme et le corps sont le sol profond où s'enracine l'être que nous sommes. Les deux substances s'*excitent* mutuellement à agir, mais on ne peut dire que l'une *agit* sur l'autre. Quand je meus mon bras, j'ai le sentiment intérieur de mon acte de vouloir, mais non celui des phénomènes vitaux d'où résulte le mouvement [2]) : c'est du cartésianisme à peine modifié.

Huet demeure aussi sous l'influence de Descartes, lorsqu'il suspend tout ce dogmatisme au principe cartésien de la véracité des idées claires innées dans l'esprit [3]). Les idées « sont innées à l'esprit, c'est-à-dire elles sont la substance même de l'esprit ». La chimère de la *table rase* est une abstraction scolastique. Philosopher, c'est rappeler la pensée à soi. Or, « rentré en soi, l'esprit se retrouve et il retrouve Dieu. Il voit que les propriétés qui le constituent s'élèvent infiniment au-dessus des propriétés du monde sensible, minéral, végétal, animal ; qu'elles sont essentiellement intelligibles » [4]). Nos idées sont le pâle reflet des réalités intelligibles ou des idées divines. L'esprit humain n'est qu'un point lumineux par rapport à l'Esprit incréé, immense foyer central qui réfléchit un pâle rayon de sa clarté.

Sur cette conception systématique de l'ordre universel, Huet a enté une conception religieuse, et il esquisse un plan de réforme du catholicisme, dont l'étude ne nous

1) P. LXIV. — 2) *Discours*, etc., p. XXIX. — 3) V. p. 184. — 4) *Histoire de la vie*, etc., p. 231.

paraît pas intéresser directement notre sujet. Ces réformes n'ont d'ailleurs pas de connexion nécessaire avec le nouveau spiritualisme que nous venons d'esquisser, et qui représente aux yeux de Huet, avec la doctrine de Platon, de S. Augustin, de Descartes, une des *quatre* formes sous lesquelles la royauté philosophique s'est manifestée au monde [1]).

Promu à l'éméritat en 1850, Huet retourna à Paris, et y poursuivit la publication de diverses œuvres dont il avait conçu le plan, pendant son séjour en Belgique [2]). La *Science de l'esprit* [3]) qui, avec le *Discours*, constitue ce qu'il a fait meilleur, n'est que la refonte d'un ouvrage publié à Gand [4]) — lui-même le dit dans sa Préface. Il dédie le livre à la mémoire de Bordas Demoulin et à ses anciens élèves de l'Université de Gand, unissant ceux-ci dans une même affection à l'homme qui avait été le père de sa pensée. A Gand, il s'intéressa aux choses de Belgique et publia des études sur un Belge, Henri de Gand, qu'il a d'ailleurs mal compris, faute de connaître la philosophie scolastique [5]). Il réussit à faire de ses collègues, des amis et des disciples. Callier notamment, son répétiteur en 1842, entré dans les cadres de la faculté en 1844 et mort en 1863, est nourri de ses idées [6]). Par tous ces côtés, Huet appartient à la Belgique.

[1]) *Ibid.*, p. 236-246. — [2]) *Essais sur la Réforme catholique* (avec Bordas) 1856 ; *La science de l'esprit* (1864) ; *Œuvres posthumes* de Bordas Demoulin, 2 vol. (1861) ; *Hist. de la vie et des œuvres de Bordas Demoulin* (1861) ; *La Révolut. religieuse au XIX*e s. — [3]) Daté de 1864. — [4]) *Éléments de philosophie pure et appliquée*, Gand et Paris 1848. — [5]) Nous avons montré les insuffisances et les erreurs de ces études dans notre *Histoire de la Philos. scolastique dans les Pays-Bas*, etc., pp. 71 et suiv. — [6]) Il n'a laissé que deux articles dans la Revue *La Flandre libérale*, en 1847.

A son départ de Gand, sa philosophie ne survécut pas comme système intégral. Mais il fut pendant quinze années un des grands protagonistes du spiritualisme individualiste « hors duquel il n'est pas de philosophie [1]) » ; il proclama bien haut que les vérités fondamentales dont s'alimente une vraie philosophie, sont l'existence d'un Dieu infini et personnel, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Si l'on fait abstraction de ses idées religieuses que nous n'avons pas à juger ici, on peut dire de Huet qu'il exerça une heureuse influence sur la génération des Belges qui écouta ses leçons.

A la mort de Bordas (1859), à qui il avait voué une vénération et une fidélité qui jusque-là ne s'étaient jamais démenties, une transformation s'accomplit dans la pensée de Huet. Le Dr Pidoux qui, pendant vingt ans, vécut de la même vie intellectuelle et a publié ses fragments posthumes sur la *Révolution philosophique au dix-neuvième siècle* [2]) caractérise ce changement, en disant que son ami compléta sa métaphysique par l'étude des sciences et qu'il y introduisit le principe de la connexion des êtres et de leur évolution. Mais ce côté de l'œuvre philosophique de Huet, moins important d'ailleurs, n'appartient pas à cette histoire.

§ 5. AUTRES FORMES DE PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE

Le *spiritualisme* est une doctrine qui affirme l'existence d'êtres, dont les activités sont supérieures aux activités des *corps* inorganiques ou organiques ; dès lors

[1]) *La science de l'esprit*, I, p. x. — [2]) Paris, Lévy, 1871.

ces êtres sont soustraits aux lois de la diffusion spatiale et ne portent pas dans leur sein les germes de leur destruction. Le spiritualisme, ou la théorie de l'existence d'esprits — par opposition au matérialisme, qui ramène tout ce qui est réel à la matière corporelle — concerne donc avant tout la nature des êtres. Il trouve sa principale application dans l'étude de l'homme : les spiritualistes de tous les temps et de toutes nuances, établissent une supériorité de l'âme, ou de l'esprit humain, sur le corps ; revendiquent pour l'âme le privilège de phénomènes intellectuels et moraux, *irréductibles* par nature, à la sensation et à l'instinct ; et reconnaissent à l'âme les attributs de l'immortalité.

Le *spiritualisme* résout une série de questions importantes, que doit se poser une philosophie, et ces solutions commandent d'autres problèmes, par exemple le problème idéologique : dans une philosophie spiritualiste, la formation des connaissances supérieures de l'esprit est inexplicable par des transformations de sensations (sensualisme), ou par des associations d'images. Spiritualisme et sensualisme sont des épithètes, dont la juxtaposition serait contradictoire.

Mais d'autre part, le spiritualisme ne fournit pas la solution de *toutes* les questions philosophiques ; il en est qu'il ne rencontre et ne commande pas, pour la raison très simple qu'elles sont étrangères au problème qu'il se propose de résoudre. C'est ainsi, par exemple, que le *spiritualisme* n'implique pas, par lui-même, la pluralité ou l'unité des êtres spirituels. Dès lors, il peut être moniste ou pluraliste. Le spiritualisme de Krause et de Tiberghien est un spiritualisme moniste, puisque toute réalité, humanité et nature, est l'expansion d'*un* Absolu,

océan unique du réel. Au contraire, le spiritualisme de de Reiffenberg, d'Ubaghs ou de Huet est pluraliste, ou individualiste, car il pose en thèse la distinction réelle des âmes humaines entre elles et avec Dieu.

On comprend donc que le spiritualisme, tout en formant une des maîtresses pièces d'un système philosophique, ne constitue pas le système entier ; en d'autres termes, il y a de nombreuses formes de spiritualisme.

On a rencontré, dans les paragraphes précédents, plusieurs des formes que le spiritualisme a revêtues en Belgique, depuis 1830. Nous en avons d'autres à signaler. La plus importante est une restauration de la scolastique, dont l'essor remplit la seconde moitié du XIXe siècle et aboutit à la constitution d'une véritable école. Mais il y eut aussi de nombreux penseurs isolés, dont les philosophies apparaissent, pour ainsi dire, à l'état sporadique, tout le long de ces trois quarts de siècle et représentent des nuances diverses de spiritualisme. On les a groupés dans le présent paragraphe.

I

Le premier nom qu'on rencontre, est celui de Van Meenen. Son action philosophique, qui fut réelle de 1818 à 1830, est singulièrement rapetissée pendant la période suivante. Il ne fit rien, on l'a vu [1]), pour contrebalancer, à l'université de Bruxelles, l'influence de Krause, dont la philosophie était aux antipodes de la

[1]) V. p. 290.

sienne. Membre de l'académie royale en 1845, l'année où celle-ci fut réorganisée, Van Meenen continua de défendre les idées qui lui étaient chères, dans un petit nombre de mémoires ; mais il a laissé, paraît-il, un volumineux dossier d'œuvres inédites, et M. Le Roy, son biographe, n'hésite pas à dire que le Van Meenen inédit « paraît supérieur au Van Meenen imprimé » [1]). Peut-être existe-t-il, dans ces papiers, des pages oubliées dignes d'être publiées, et susceptibles d'éclairer l'histoire des idées philosophiques au début de notre indépendance. Les mémoires académiques de Van Meenen sont tous relatifs à la question de la liberté. C'est qu'il intervint dans une controverse intéressante, qui mit aux prises Quételet, Tissot et Gruyer, et comme jadis, en 1818, il affirme que la liberté est un fait de conscience, d'évidence immédiate, et que, pour le saisir, il suffit de regarder en soi-même [2]).

II

Un de ces mémoires étudiés par Van Meenen est l'œuvre du bruxellois Louis Gruyer (1778-1866). Esprit bizarre et autodidacte, Gruyer se passionna pour la philosophie, après qu'il eut fourni une carrière dans l'armée et dans l'administration des douanes[3]). Son acti-

[1]) *Op. cit.*, p. 310. — [2]) *Rapport sur un mémoire de Quetelet* : Des principes qui doivent servir de base à la statistique morale (Mémoires acad. t. XXI). — *Rapport sur un mémoire de MM. Gruyer et Tissot* : Controverse sur l'activité humaine et la formation des idées (Bullet. t. XV) et *sur un mémoire de Tissot* : Nouvelles considérations sur le libre arbitre (*ibid.* t. XVI). — [3]) L. Alvin, *Louis Gruyer, sa vie, ses écrits, ses correspondances*, Bruxelles, 1867. Cette notice ne s'occupe pas des idées philosophiques de Gruyer.

vité est considérable, et, depuis 1820, elle se répand dans une longue série d'opuscules, de brochures, et de controverses avec des personnalités philosophiques du temps ; — son correspondant le plus assidu est un professeur de Dijon, Tissot.

Gruyer entra à l'Académie de Belgique en 1841, et il prit la peine de rassembler ses œuvres les plus intéressantes dans une collection de quatre volumes d'*Essais philosophiques* [1]), qu'il paraît avoir réédités pour sa satisfaction personnelle. Ces livres, en effet, sont tirés à un nombre restreint d'exemplaires, et l'auteur ne se fait pas illusion sur le peu de débit qui leur est réservé [2]).

Le but qu'il poursuit — c'est lui qui parle — est de présenter un exposé suivi de ses idées philosophiques, et de répondre à ceux qui lui avaient reproché le manque d'esprit de suite.

Y en a-t-il dans cet assemblage de chapitres, que l'auteur intitule : principes d'idéologie, de métaphysique, de physique, etc. ? Nous en doutons. Gruyer professe l'éclectisme [3]), mais un éclectisme à sa façon et qui n'a rien de commun avec celui de Cousin. Il vise à l'originalité, et émet des théories personnelles et audacieuses, dont le lien logique n'est pas apparent. Descartes [4]), Leibniz, Lamoriguière, Kant, Maine de Biran, Krause, Hemsterhuis, Broglie, Cabanis, Le Roux, Broussais, passent successivement au crible d'une critique qui, nous le reconnaissons, ne manque pas de finesse. Il définit la doctrine de Krause : « l'hypothèse de Spinoza

[1]) Paris chez Ladrange, 1855. — [2]) Avertissement, t. I, p. XIII. Il se paya le luxe de tirer à *cinq* exemplaires cinq autres volumes de mémoires et de correspondances. — [3]) T. IV, p. 371. — [4]) En 1832, il publia la *Métaphysique de Descartes rassemblée et mise en ordre*.

avec une absurdité de plus, le dynamisme » [1]), et avertit en note qu'il vise la philosophie enseignée à Bruxelles. Au surplus, il parle un argot philosophique à part, néglige le style et se livre volontiers à des digressions. Essayons d'exposer, en raccourci, quelques doctrines de cette philosophie que l'auteur — précaution inutile — nous dit être « toute différente de celle qu'on enseigne dans les écoles » [2]).

Le corps se réduit à l'ensemble de ses propriétés ; il n'est point à sa base quelque « substance ou essence ». Notre *idée* de substance est le fruit d'un préjugé, « et non, comme le pensent Descartes et d'autres philosophes, une notion innée, ou, comme le dit M. Cousin, une révélation de la raison. — De la raison !... Ne serait-il pas plus exact de dire : de l'imagination ou de la folie ? » [3]) Cette critique s'étend-elle à la *substance* de l'*âme ?* Non. Mais Gruyer tient qu'il n'y a « ni preuve, ni certitude métaphysiques de la simplicité ou de l'immatérialité de la substance qui pense » [4]). Nous n'avons qu'une certitude morale de sa survie au corps. — Insuffisantes, de même, les preuves ordinaires de l'existence de Dieu. La finalité, que le cosmos révèle, est l'unique argument qui permette de conclure à la réalité de l'Être infini [5]). Le monde est coéternel à Dieu, car la création est impossible, sa notion même impliquant contradiction.

Sans nous étendre davantage sur ces théories métaphysiques, dont chacune exigerait, pour être mise au point, de longues considérations, suivons Gruyer dans son idéologie et son déterminisme moral. A l'encontre

[1]) T. III, p. 315. — [2]) T. I, p. XIII. — [3]) T. II, p. 21. — [4]) P. 57. — [5]) T. II, p. 142.

de Tissot, partisan des idées innées, Gruyer tient que nos connaissances ont leur cause dans le monde extérieur, qui impressionne nos sens. L'âme ne se suffit pas à produire ses sensations et ses idées. Toutefois, outre cette action du dehors, il faut poser dans l'âme une *puissance réelle* d'engendrer ses représentations, quand le monde extérieur l'impressionne : cette puissance, Gruyer l'appelle dans son langage ésotérique *cause occasionnelle*. Le pouvoir d'intelliger préexiste à l'idée, comme le talent de danser chez le danseur [1]), comme la disposition à contracter la goutte dans certaines familles [2]). Au fond, il n'y a ici de neuf que la terminologie, et Gruyer reprend, sans le savoir, la théorie d'Aristote et des scolastiques.

Plus significative est sa théorie de la liberté. On peut la résumer ainsi : ou bien la volonté est soumise à des causes, quelles qu'elles soient, et alors elle n'est pas libre ; — ou bien elle est libre absolument et, dans ce cas, elle se détermine au gré de son caprice, sans que les motifs d'agir aient sur elle une influence quelconque [3]). En d'autres termes : une liberté *relative*, appartenant à une volonté qui choisirait entre divers motifs (*movere*, déterminer), implique contradiction et est irréalisable. Et comme il est manifeste que la volonté ne saurait se décider sans motif, sans cause, il suit qu'elle n'est pas libre : le déterminisme le plus absolu régit les actes humains.

Le sophisme est manifeste. Au moment où Gruyer l'émettait, Quételet, dans ses études de statistique sociale, s'évertuait à montrer que l'existence de lois régissant

[1]). T. I, p. 29. — [2]) T. I, p. 75. — [3]) Voir tout le Livre II, *Du libre arbitre*.

les phénomènes moraux d'une collectivité est conciliable avec le libre arbitre des individus qui la composent ; — Van Meenen enseignait que la liberté est un fait primordial, indéfinissable et qu'il suffit de se replier sur soi-même pour le constater ; — Tissot réfutait les idées de son correspondant belge, et à l'invitation de celui-ci [1]) adressait un mémoire à la classe des Lettres, dans lequel il venge le libre arbitre. Le choc de ces opinions alimenta d'intéressantes séances de l'Académie de Belgique. Gruyer répond à la fois à tous ses contradicteurs [2]). Il ne recule pas devant les conséquences, en apparence effrayantes, de son déterminisme. Voici une page où il s'exprime à ce sujet, et qui permettra d'entrevoir, sous un aspect au moins, cette singulière physionomie de penseur.

« Je crois avoir prouvé suffisamment qu'il ne peut résulter de notre doctrine nul danger pour les mœurs ; qu'elle ne peut entraîner dans aucune conséquence fâcheuse. Je vais plus loin, et je pense que, quand même on aurait quelque raison de regarder le libre arbitre comme une vérité, en morale l'opinion contraire lui serait encore préférable ; car il me semble que nous pourrions y puiser de grandes leçons de sagesse, de prudence, de justice et de bonté.

» Nous verrions d'abord sortir de cette croyance, la première, la plus douce des vertus sociales, l'indulgence, et par suite, la bienveillance. Persuadés que notre volonté est soumise au destin, qu'elle en est pour ainsi dire le jouet, nous nous pardonnerions plus aisément nos mutuelles offenses ; nous tolérerions mieux les défauts

[1]) T. IV, p. 478. — [2]) T. IV, p. 465-521.

d'autrui, nous nous résignerions peut-être à prendre les hommes comme ils sont, et à supporter sans humeur ou sans moquerie tous leurs travers. Quant aux fripons, aux vicieux, aux méchants, s'ils sont incorrigibles, tout en les fuyant, en les repoussant avec horreur, comme des substances empoisonnées ou des animaux malfaisants, nous les plaindrions, nous ne les haïrions pas ; de même que l'on plaint, sans le haïr ni le blâmer, mais en l'évitant, un homme attaqué par la lèpre.

»Il est vrai que, d'après cette manière de voir, nous aurions aussi quelque indulgence pour nos propres défauts. Mais, en nous jugeant nous-mêmes comme les autres, il est clair que nous nous trouverions également à plaindre de les avoir, et qu'ainsi nous chercherions à nous en corriger, comme un homme affligé d'un mal qui repousse tâche de s'en guérir...

» La seconde vertu, qui découlera de notre doctrine, sera l'*humilité* [1]). Car, du moment où nous serons certains que nous ne pouvons pas à volonté être bons ou méchants, raisonnables ou insensés, intelligents ou stupides ; qu'il ne dépend pas même de nous, de notre *volonté*, de *vouloir* perfectionner nos qualités et guérir les plaies de notre âme ; il arrivera que, quand nous aurons fait une bonne œuvre ou un travail excellent, nous nous en féliciterons sans doute, nous aurons de la joie, mais sans nous enorgueillir ou tirer vanité de cette action ou de ce travail. Loin de là, nous en remercierons Dieu, comme d'une grâce qu'il nous aura faite.

» Un autre avantage encore qui résulterait de l'opinion

[1]) Geulincx déduisait de son déterminisme moral des conclusions similaires. — Cf. p. 230.

que l'homme n'est pas libre, serait la défiance de soi-même, ou l'incertitude de pouvoir persévérer dans ses résolutions ; défiance très salutaire et dont on pourrait tirer un grand profit. Il est évident que si ma volonté est soumise à des forces déterminantes qui varient sans cesse, ne fût-ce que d'une manière insensible, ma résolution elle-même changera continuellement, sinon de direction, du moins d'intensité ; elle pourra, par mille raisons différentes dont je n'aurai peut-être pas conscience, augmenter ou diminuer, ou s'évanouir tout à fait. Qui m'assurera que je serai demain ce que je suis aujourd'hui, que d'ici à une heure ma manière de voir et de sentir n'aura pas varié ? » [1]).

La tournure critique est la caractéristique de la mentalité de Gruyer, mais elle dégénère souvent en paradoxes et même en sophismes. Les longues et courtoises polémiques qu'il eut avec Tissot, Kersten, Quételet, Van Meenen, Lordat (de l'école de médecine de Montpellier) attestent que ce philosophe amateur et solitaire, savait arrêter sur ses singulières théories l'attention de ses contemporains [2]). La philosophie de Gruyer est un spiritualisme [3]) plus personnel qu'original ; elle était condamnée à disparaître avec l'homme qui la formula.

III

Pendant trois quarts de siècle un groupe important de professeurs de philosophie enseignèrent à l'université de Liége les grandes doctrines du spiritualisme indivi-

[1]) T. I, pp. 476-477. — [2]) Ses principales polémiques sont reproduites dans le t. IV. — [3]) « Il n'est pas difficile néanmoins de décider en dernier ressort que

dualiste : Tandel (1804-1850) de Luxembourg ; Charles Loomans de Lanaeken (1816-1899) ; Alphonse Le Roy (1822-1896) qui, à partir de 1856, se partage avec Loomans, l'enseignement de la philosophie à Liége ; enfin, plus près de nous, A. Grafé, mort récemment, et dont les études furent entravées par une santé délicate.

Tandel avait d'abord été attaché au collège philosophique de Louvain. A Liége, il remplaça, en 1835, le français Gibon, quî ne fit que passer par la chaire de philosophie. Intelligence distinguée, homme de convictions fortes et sincères, Tandel est plus un maître qu'un savant [1]). Il base son système sur la méthode de conscience, et c'est à la conscience qu'il demande tout le contenu de la philosophie. « L'esprit qui pense, qui délibère, qui veut, a la conscience de ses idées, des motifs qui le sollicitent. Et non seulement il se sait agir, mais en même temps il se fait agir. Il est à la fois savoir de lui-même, et pouvoir de lui-même, ou pour me servir de l'expression de Tandel, *tout acte de conscience de soi est un acte de liberté* » [2]). Mais l'homme sait aussi qu'il est relatif, et dépendant d'un être absolu, Dieu. « S'il (Dieu) n'existait pas, on ne comprendrait pas comment l'idée s'en trouve dans l'intelligence humaine. Donc il existe » [3]).

Par bien des côtés, Tandel est apparenté aux tradi-

la vérité est, pour ainsi dire, tout entière, du côté des spiritualistes », t. II, p. 57. — [1]) Ses livres : *Cours de logique*, 1841 ; *Esquisse d'un cours d'anthropologie*, 1843 ; *Sommaire de philosophie morale*, 1843 ; sont des manuels élémentaires. Sur Tandel, voir les notices de Le Roy, *Liber memorialis*, p. 574-587 ; Kleyr, *Notice sur E. Tandel, prof. de phil. à l'univ. de Liége*. Luxembourg, 1857, Nypels, *Notice sur Tandel*, lue en séance conseil académ. univ. Liége, Liége, 1852. — [2]) Loomans, *Notice sur E. Tandel*, (Liège, 1852), p. 49. — [3]) *Ibid.*, p. 53.

tionalistes. C'est chez son ami Lonay qu'il reçut asile en 1850, quand la maladie l'eut frappé. Il prit position avec Lonay, dans la controverse sur l'origine du langage, qui s'éleva, tempétueuse, en 1845, entre la *Revue catholique* et le *Journal historique*.

Son tempérament modéré cherchait des solutions transactionnelles qui étaient, par avance, condamnées à l'insuccès. C'est au moyen du langage, dit Tandel, que l'âme prend conscience de soi [1]). Donner un nom aux objets, c'est poser l'acte de la conscience de soi. Le rôle de la société et de la parole entendue est d'*exciter* l'éclosion des idées et des vérités déposées en nous. A quoi Kersten répond très justement : Si l'acte de conscience qui fait éclore les vérités innées, déposées dans la raison, n'est possible qu'au moyen de la parole, et si la parole dépend d'un secours social extérieur, *qui peut manquer*, ne suit-il pas que la raison, comme telle, est réduite à l'impuissance [2]) ? Tandel tombe dans un traditionalisme, atténué sans doute, mais inconciliable avec sa philosophie des vérités innées.

Loomans [3]), qui fut l'élève de Tandel et l'héritier de sa doctrine, lui succéda en 1848 et, jusqu'en 1882 enseigna une *philosophie introspective*, qui n'est que la mise en œuvre des principes du maître.

Loomans reçut de Tits, au séminaire de Rolduc, son initiation à la philosophie, et il acheva ses études à

[1]) *Esquisse d'un cours d'anthropologie*, 1845, p. 89. L'ouvrage est analysé par Kersten dans le *Journal historique*, t. XII, (1845), p. 387. Cette analyse provoqua une lettre de Tandel (p. 433) et une réplique de Kersten. — [2]) *Journal historique*, t. XII, p. 486. — [3]) Voir la notice de Le Roy, *Liber memorialis*, p. 857.

Louvain. Dès sa première publication, *Du progrès en philosophie*[1]), il affirme l'existence, dans l'esprit humain, de vérités *permanentes*, et se fixe sur un terrain de dogmatisme spiritualiste, qu'il n'abandonna jamais.

Un livre survivra dans la collection de notices, de mémoires académiques, d'ouvrages dus à Loomans. L'auteur, qui le publia à l'âge de soixante-quatre ans, lui a donné pour titre : *De la connaissance de soi-même. Essais de psychologie analytique* [2]).

Les gens de Maibelle (lez-Assesse), où Loomans passait la majeure partie de l'année, parlent encore de ce châtelain méditatif, qui passait des heures entières à contourner une pelouse de son parc, l'œil perdu dans de profondes rêveries. Il pratiquait ce que lui-même appelle l'introspection, l'expérience psychologique. La méthode psychologique outrée constitue l'instrument unique de sa philosophie. « Les parties diverses de la philosophie se rattachent toutes à la connaissance de soi-même ; toutes ont un point de départ psychologique. La logique est la science de l'intelligence humaine considérée spécialement en tant que capable de vérité et de certitude, soit immédiates, soit médiates. Or, c'est en nous, et non pas hors de nous, que nous pouvons puiser les notions de connaissance, de vérité et de certitude, et étudier les lois logiques auxquelles toute connaissance vraie et certaine doit être conforme. L'existence et la valeur de la métaphysique se fondent sur la théorie de la raison... La philosophie morale, à son tour, et ses diverses parties, le droit naturel et la religion naturelle, ont leur point de départ dans la psychologie » [3]).

Entendre ainsi la psychologie c'est restreindre à tort

[1]) *Revue de Bruxelles*, 1838. — [2]) Bruxelles, 1880. — [3]) P. 36-38.

son domaine, et lui enlever des moyens d'investigation. D'abord, l'aperception interne n'ayant d'autre champ visuel que ce qui se passe en nous, il n'y a d'autre psychologie que la psychologie humaine. « La psychologie, telle que nous la comprenons, c'est la psychologie humaine, et nous la définissons provisoirement la science des faits internes et externes » [1]). Elle fournit des données immédiates sur les phénomènes psychiques ; et il faut reconnaître que l'étude fouillée de M. Loomans est l'œuvre d'un analyste de premier ordre, et d'un observateur sagace, qui sonde les plis et les replis de la conscience. Mais l'aperception immédiate, qui nous renseigne sur l'existence du *moi* pensant, ne nous instruit pas de sa nature, de son origine, de sa destinée, de la nature des corps qui nous environnent, de Dieu de qui dépendent les esprits et les corps. La conscience étant muette sur ces graves problèmes, M. Loomans doit forcément s'aider du raisonnement, et reconnaître que sa méthode psychologique ne se suffit pas. Le raisonnement seul établit que l'âme est une substance, que l'esprit est une personne. « J'entends par esprit, la personne douée de facultés libres et de raison.... Énergie individuelle, l'âme ne peut être un ensemble de phénomènes de la matière organisée, une complexité de capacités ou de forces qu'un organisme déterminé met au jour. Elle ne peut être davantage un ensemble de faits internes et de facultés d'une âme universelle répandue en tout, manifestée dans une série d'individualités phénoménales. La psychologie fondée sur l'observation, attribue à l'âme l'individualité *substantielle* et non phénoménale » [2]).

[1]) P. 38. — [2]) P. 545.

La personne humaine possède une réalité indépendante du corps. « La vie personnelle ne peut être conçue comme la vie en le corps et par le corps, recevant son action et déterminée par lui, mais elle doit être conçue comme la vie en soi et par soi » [1]). Aussi la personne humaine est douée de *liberté*, et indéfiniment *perfectible*. « La personne morale, comme la personne juridique, a une destination à accomplir pour elle-même et par elle-même » [2]). En quoi elle est supérieure aux forces de la nature régies par le déterminisme.

L'idée de l'immortalité, ou de la conservation perpétuelle de la personne, est un corollaire de sa notion. « En disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales en conservant la conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est » [3]). Loomans se rend compte de la valeur précaire de pareille démonstration. Elle établit que l'immortalité de l'âme n'est pas contradictoire ; mais en conclure qu'elle est *réelle*, serait commettre un grossier illogisme. « Les considérations que je viens d'exposer fondent l'immortalité sur l'essence propre de la personne. Cette démonstration est-elle achevée ? Je ne le pense pas, et voici pourquoi. La personne, il est vrai, ses facultés, l'idéal de la raison exigent l'immortalité. Mais qui donc la lui procure ? Qui lui donne les conditions objectives d'une vie immortelle ? Elle ne saurait se donner elle-même ni la vie, ni l'immortalité, ni les conditions de vie qui ne dépendent pas d'elles » [4]). En d'autres termes, l'immortalité réelle dépend de Dieu. Loomans proclame

[1]) P. 140 et suiv. — [2]) P. 547. — [3]) Citation de Leibniz, p. 533. — [4]) P. 560.

hautement l'existence de Dieu, mais on se demande vainement comment l'introspection interne, réduite à elle-même, légitime ces échappées sur un inaccessible domaine. Ce même défaut entache la conclusion générale de l'auteur : « La connaissance de soi-même et l'analyse psychologique aboutissent ainsi à une conclusion générale, le spiritualisme ». Le spiritualisme « n'est pas seulement un système de psychologie, mais il est un système général du monde et des choses humaines. Trois idées le caractérisent et le distinguent de je ne sais quel idéalisme vague et flottant avec lequel on s'est plu à le confondre : la *liberté*, *Dieu*, et l'*immortalité* » [1]). Doctrines exactes, mais combien incomplètes. Au moment même où Loomans écrivait ces lignes, un de ses collègues, Delbœuf, montrait par de savantes applications, qu'il y a une autre méthode que la psychologie ne peut ignorer, si elle veut embrasser les faits dans leur intégralité : l'observation des phénomènes physiologiques, qui sont le retentissement dans l'organisme humain de toute activité consciente. De ce côté encore, Loomans est inférieur. Il est, peut-on dire, un des derniers représentants en Belgique de la tendance psychologique exclusive, et se rattache par une filiation déjà lointaine, à l'école française des Royer Collard ou des Damiron.

Le collègue de Loomans, Alphonse Le Roy, qui fournit, lui aussi, une longue carrière (de 1856 à 1889) est plus brillant, mais moins profond. Comme lui, il se réclame de la *philosophia perennis*, qui proclame Dieu,

[1]) P. 565.

la liberté humaine, la conscience. M. Merten, formé à l'enseignement de Le Roy, écrit à propos de son cours de métaphysique : « Connaissant à fond les travaux philosophiques des allemands, il fit d'intelligents emprunts à la *Critique de Kant*, sans se renfermer toutefois dans le cadre vide et abstrait des limites qui pèsent sur l'intelligence. Il assigna au contraire pour assises à sa théorie métaphysique l'adhésion primitive et invincible de notre esprit à l'existence réelle et préalable du moi, du non-moi et de l'absolu, qu'il considère comme des données de la *foi naturelle* » [1]).

Les idées philosophiques de Loomans sont éparpillées dans un nombre considérable de petits articles, de notices, de discours, publiés chacun en une plaquette ; mais l'auteur ne les coordonna jamais dans une œuvre d'ensemble [2]). Loomans est un esprit primesautier, qui s'est appliqué le mot du poète : *Nihil a me alienum puto*, rien ne m'est indifférent. En effet, il touche à tout, analyse les livres les plus divers, traite dans la *Biographie nationale* des personnages les plus étrangers à la philosophie, s'occupe de statistique, d'instruction publique et d'histoire de l'enseignement, d'archéologie et de beaux arts, de littérature, de bibliographie, de voyages. L'histoire a été une de ses matières de prédilection et surtout l'histoire du menu fait, du détail typique, qu'il excelle à décrire. Son étude sur *La philosophie au pays de Liège* (XVII et XVIIIe siècles) a attiré l'attention sur plusieurs personnages peu connus de notre passé national [3]).

[1]) Cité par STECHER, *Notice sur A. Le Roy*, dans *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, 1898, p. 75. — [2]) Citons de lui les *Questions psychologiques*, 1846 ; *La philosophie en 1854*, Notes sur la faculté de connaître, sur le langage. — [3]) Puisque nous dressons ici un tableau forcément résumé des mani-

§ 6. LA RESTAURATION SCOLASTIQUE

Le traditionalisme ontologiste de l'école de Louvain fut brillant, mais éphémère. Il fut battu en brèche par la scolastique, à laquelle un groupe d'esprits distingués eut bientôt fait de rendre son antique vigueur. Déjà l'idée scolastique se pressent dans les ouvrages d'un Kersten ou d'un Lupus, mais la préoccupation polémique nuit chez eux au travail constructif.

Le réveil de la scolastique, vers les années 1860, n'est pas un phénomène local, propre à la Belgique; il constitue un mouvement international qui s'étend, en larges ondes, sur l'Espagne et sur l'Italie, sur la France et sur l'Allemagne. Gonzalez en Espagne ; Sanseverino, Liberatore, Zigliara, Cornoldi en Italie ; Kleutgen, Stöckl, von Hertling en Allemagne; Grandclaude, Vallet, Farges, d'Hulst en France, par une puissante communauté d'efforts, ont ramené le spiritualisme des catholiques dans la vraie voie.

En vérité, le flambeau de la scolastique ne s'était jamais éteint, même au XVIIIe siècle ; mais des facteurs étrangers à la doctrine, et dont nous avons déterminé les influences [1]), l'empêchaient de briller. De toutes

festations de l'idée spiritualiste en des milieux divers, manifestations indépendantes des groupements d'écoles, ne passons pas sous silence l'initiative d'un académicien, récemment décédé, P. DePaepe (1824-1907), qui a fondé un prix perpétuel, destiné à encourager les travaux de philosophie spiritualiste. Jurisconsulte et magistrat, De Paepe avait ses heures de méditation philosophique, et il publia en 1904, en s'abritant sous un pseudonyme, un opuscule sur *L'idée de Dieu, sa transformation, ses conséquences morales et sociales.* Le geste généreux de De Paepe mérite d'être cité en exemple. — [1]) V. deuxième partie, Ch. II, §§ 2 et 5.

parts, on eut l'impression, au milieu du XIXe siècle, que le vieil édifice, rajeuni, pouvait abriter la vérité, beaucoup mieux que l'éclectisme et le spiritualisme néo-cartésien, le traditionalisme et l'ontologisme, ou les métaphysiques nuageuses d'inspiration kantienne.

Les initiateurs du mouvement scolastique à Louvain se rencontrent en même temps à l'université, où un maître réputé le mena vaillamment [1]), et dans les collèges des Dominicains et des Jésuites. Le P. Lepidi, dominicain italien, qui séjourna pendant plusieurs années en Belgique et qui dans la suite professa la philosophie à la Minerve (Rome), n'entreprit pas seulement une solide réfutation de l'ontologisme [2]), mais imprima un vigoureux élan à la philosophie thomiste [3]). Chez les Jésuites, l'homme le plus significatif est, sans conteste, le P. De San (1832-1904), qu'on peut signaler, à bon droit, comme un des esprits les plus solides du siècle écoulé. Sa compréhension du système scolastique et sa puissance de critique sont remarquables. Ceux qui l'ont entendu, dans des discussions publiques, se rappelleront toujours la crainte qu'inspirait ce terrible logicien. Sa science ne s'étend pas seulement aux grands scolastiques du XIIIe siècle, dont il a lu le texte original, mais aussi aux philosophes modernes ; et il a montré que la théorie scolastique est de taille à se mesurer avec ses rivales. Quel dommage que le P. De San ait si peu écrit, et que la langue latine rende l'accès de ses livres difficile, et même impossible à beaucoup ! On ne possède de lui qu'une

[1]) M. A. DUPONT, qui vit aujourd'hui dans la retraite, à Ruremonde. — [2]) V. plus haut, p. 314, n. 6. — [3]) *Elementa philosophiae christianae*, Louvain, (1875-1879) ; *Opuscules philosophico-théologiques*, Paris 1899.

cosmologie ou philosophie de la nature [1]), et un traité sur Dieu [2]), dans lequel une note célèbre, et qui remplirait à elle seule un petit volume, contient une étude fouillée du panthéisme et de son insuffisance.

En dehors de Louvain, signalons un enthousiaste de la philosophie scolastique en Mgr Van Weddingen (1841-1890), aumônier de la Cour [3]). Il consacra à son idéologie un ouvrage de longue haleine, où il montre la supériorité des solutions aristotéliciennes et thomistes dans la question de l'objectivité du savoir humain [4]). Van Weddingen salue avec joie le renouveau de la scolastique, dont il attend le salut [5]). Il pressent que, pour établir son crédit, elle devra se mettre en contact avec les sciences contemporaines ; et lui-même est au courant de la psychologie expérimentale. Il étudie son histoire à travers le moyen âge, et entreprend des études critiques sur Anselme de Cantorbéry et sur Albert le Grand [6]).

Avant 1860, l'ontologisme ralliait presque tous les professeurs de philosophie dans les séminaires belges — exception faite pour M. Peemans, de Malines, qui eut le courage de résister. Mais, après la condamnation d'Ubaghs, les choses changent de face, et on revient

[1]) *Institutiones metaphysicae specialis*, t. I, Cosmologia, Louvain, 1881. — [2]) *Tractatus de Deo uno*, Louvain, 1897. Le P. de San doit avoir laissé de nombreux manuscrits. Nous-même possédons un cours de *Morale* et de *Droit naturel*, pris avec grand soin par un de ses élèves, et qui est remarquable. — [3]) V. Notice de Mgr Lamy, dans *Annuaire Acad. Belgique*, 1891, p. 395. — [4]) *Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la raison* (1889) ; *L'Esprit de la psychologie d'Aristote* (1890). — [5]) *L'encyclique de S. S. Léon XIII et la philosophie chrétienne*. Essai critique, 4e édit. 1880. — [6]) *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Cantorbéry* (Mémoires Cour. par l'Acad. Belg. in-8°, 1874, t. XXV) ; *Étude critique sur la philosophie d'Albert le Grand, maître de Thomas d'Aquin*, Bruxelles, 1881, 3e édit.

partout aux manuels scolastiques. C'est de S.-Trond même que part le mouvement. M. Saal, successeur de Lonay, édite en 1862, le manuel bien connu de Tongiorgi, professeur au collège romain; et le traité devient classique à S.-Trond et ailleurs. On adopte aussi des manuels d'autres scolastiques romains, Sanseverino, Liberatore, Schiffini, qui, depuis quelques années, sont remplacés presque partout par des manuels d'auteurs belges.

A côté d'un De San ou d'un Van Weddingen, il en faudrait citer bien d'autres qui ont contribué à ce retour vers l'aristotélisme scolastique ; mais leur action se poursuit sous nos yeux, et nous voulons laisser les vivants en dehors de cette histoire.

La philosophie scolastique, renouvelée depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, est un *système intégral* de doctrines, à base de spiritualisme, et ceux qui l'ont accueilli, forment un véritable groupement d'école. Ces doctrines datent du XIIIe siècle [1]), et on voit se représenter le phénomène qui se produisit alors : tous s'accordent sur une conception générale du monde; chacun interprète de façon personnelle les problèmes que cette conception comporte [2]). En Belgique comme à l'étranger, le thomisme est la forme principale — non exclusive — sous laquelle la fin du XIXe siècle fait retour à la scolastique. Et il faut s'en réjouir, car amis et adversaires reconnaissent le génie transcendant qui rayonne dans la scolastique de Thomas d'Aquin.

La philosophie du XIIIe siècle peut-elle encore vivifier la pensée du XIXe siècle ? On l'a nié, en disant qu'on ne

[1]) V. p. 98 et suiv. — [2]) V. p. 62 et suiv.

remonte pas le cours des âges. Sans vouloir ici approfondir cette question, bornons-nous à recueillir quelques éléments de solution, fournis par l'étude historique, qui a été l'objet même de ce livre. D'abord, il est établi que les compromissions, dont se sont rendus coupables les aristotéliciens ou les scolastiques des XVII[e] et XVIII[e] siècles, ne sont pas imputables à la faiblesse structurale de la doctrine. Or, il va sans dire que les philosophes scolastiques du XIX[e] siècle ont désavoué les bizarreries, que Geulincx reproche aux aristotéliciens de son temps, et qu'ils n'ont pas songé un instant à maintenir des théories scientifiques surannées. Voilà pourquoi le renouveau de la scolastique contemporaine se rattache plus directement au XIII[e] qu'au XVIII[e] siècle. Ce qu'on reprend, c'est la moelle des idées médiévales, c'est-à-dire un fonds de doctrines spiritualistes et individualistes que le moyen âge lui-même a recueilli du monde grec, et qui représente, pour ainsi dire, un rayon de la vérité, de la *philosophia perennis*.

Mais ce fonds d'idées est adapté à la mentalité contemporaine : la scolastique se fait de notre temps.

D'abord, parce qu'elle aborde des problèmes nouveaux, inconnus du moyen âge, et qui passionnent nos contemporains, — tel le problème critériologique, dans les termes où Kant l'a posé. Ensuite, parce qu'elle cultive l'histoire des idées, et qu'elle mesure ses solutions avec celles des systèmes philosophiques qui se développent autour d'elles, dans les deux parties du monde. Enfin, parce qu'elle veut asseoir les doctrines philosophiques sur des bases scientifiques ; les mettre à l'épreuve des faits et des expériences ; faire de la philo-

sophie le couronnement des sciences particulières et une façon synthétique de connaître toutes choses [1]).

§ 7. PHILOSOPHIE ET SCIENCES

Quételet et Delbœuf, deux savants dont la Belgique peut s'enorgueillir, sont philosophes par la richesse même de leur tempérament scientifique. C'est que l'homme de science, vraiment supérieur, aboutit de toutes parts à la philosophie, et ne peut se dérober devant les questions qu'elle lui pose. L'observation des faits, quels qu'ils soient, ne soulève-t-elle pas la question philosophique de la constitution des êtres ; les mathématiques ne se complètent-elles pas par l'étude métaphysique du nombre et de l'espace ?

Quételet surtout, (1796-1874), gantois d'origine, fondateur de l'Observatoire royal, secrétaire perpétuel de l'Académie de Belgique, mérite une place d'honneur dans cette histoire, parce qu'il est le père d'une idée nouvelle, dont la fortune est devenue considérable : il appliqua la statistique et la théorie des probabilités aux faits de la vie sociale, et fonda une science nouvelle, que lui-même appela « Physique sociale ». Son ouvrage le plus célèbre, *Sur l'homme et le développement de ses*

[1]) Pour le développement de ces idées, v. notre *Introduction à la Philosophie néo-scolastique*, p. 269 et suiv. Le mouvement néo-scolastique s'est surtout développé, depuis dix ans, à l'Institut de Philosophie de Louvain. Théodore Fontaine (1858-1898) est un des premiers professeurs de Louvain qui s'y rattachent. Il a publié une étude très appréciée *De la sensation et de la pensée* (Louvain 1885). Nous rappelons avec un souvenir ému le nom de cet homme qui fut pour nous un ami dévoué.

facultés ou Essai de physique sociale, paru en 1839 [1]), est une mise en lumière de cette thèse générale : que les phénomènes moraux, quand on observe les masses, révèlent des récurrences régulières, au même titre que les phénomènes physiques. « Plus le nombre des individus que l'on observe est grand, plus les particularités individuelles, soit physiques, soit morales, s'effacent, et laissent prédominer la série des faits généraux en vertu desquels la société existe et se conserve » [2]). Les données statistiques sur la taille humaine, sur le nombre des naissances, sur la mortalité, sur l'âge où l'on se marie, accusent une constance étonnante. Pour citer une de ces observations, c'est de vingt-cinq à trente ans qu'on compte le plus de mariages dans les villes. De 1841 à 1845, ce nombre avait été, pour les hommes, 2681, 2655, 2516, 2698, 2698, et, pour les femmes, 2119, 2012, 1981, 2120, 2133 [3]). Sur ce même sujet, Quételet écrivait plus tard : « Dans l'état actuel des choses, et j'insiste sur ce point, tout se passe donc comme si, d'un bout du royaume à l'autre, le peuple s'entendait pour contracter annuellement le même nombre de mariages, répartis de la même manière entre les différentes provinces, entre les villes et les campagnes, entre les garçons, les filles, les veufs et les veuves » [4]).

Les tables de criminalité — autre objet de ses recherches — accusent l'effrayante régularité d'un budget que la société paie annuellement aux prisons,

[1]) Voir la longue bibliographie de Quételet, dans la *Bibliographie de l'Acad. Belgique*, édit. 1855, p. 1 et suiv. Cf. MAILLY, E. *Essai sur la vie et les ouvrages de L. A. J. Quételet*, Bruxelles, 1875. WAXWEILER, *Biographie nationale*, t. 18. — [2]) T. I, p. 12. — [3]) *Du système social et des lois qui le régissent*, Paris, 1848, p. 68. — [4]) P. 67.

aux bagnes et aux échafauds [1]). Les crimes ne se reproduisent pas seulement en même nombre ; la régularité affecte les éléments mêmes qui contribuent à les constituer, comme l'usage des instruments qui servent à le commettre. « Même constance s'observe dans les suicides, dans les mutilations que se font les individus pour échapper au service militaire, dans les sommes exposées autrefois dans les maisons de jeu de Paris, et jusque dans les négligences signalées par l'administration des postes par rapport aux lettres non fermées, manquant d'adresses, ou portant des adresses illisibles. Tout se passe, en un mot, comme si ces diverses séries étaient soumises à des causes purement physiques » [2]).

Assurément, les actes de l'homme ne sont pas assimilables aux phénomènes purement matériels ; et Quételet ne prétend pas découvrir, dans leur régularité, le jeu d'une loi absolument invariable. Des personnes timorées, dit-il, crient au fatalisme. Cependant les faits sont là ; il suffit de les bien comprendre. Sous l'influence des mêmes causes, les effets sociaux oscillent, en quelque sorte, autour d'un état moyen. Et comme la religion et la morale sont des causes influentes, où l'homme puise les motifs de ses actions, Quételet conclut qu'il est possible d'améliorer la société, en agissant sur les facteurs religieux et moraux du climat social.

On devine le troublant problème que devait soulever la constatation de ce déterminisme : la régularité des phénomènes sociaux laisse-t-elle encore place au libre arbitre de l'individu ? Le savant observateur fait de cette question l'objet de ses préoccupations continuelles, et il

[1]) *Essai de physique sociale*, t. I, p. 10. — [2]) *Du système social*, p. 69.

y revient à de nombreuses reprises. Ses déclarations expresses confondent ceux qui l'accusent de nier le libre arbitre. « Devant un pareil ensemble d'observations, écrit-il, faut-il nier le libre arbitre de l'homme ? Certes je ne le crois pas. Je conçois seulement que l'effet de ce libre arbitre se trouve resserré dans des limites très étroites et joue, dans les phénomènes sociaux, le rôle d'une *cause accidentelle*. Il arrive alors, qu'en faisant abstraction des individus, et en ne considérant les choses que d'une manière générale, les effets de toutes les causes accidentelles doivent se neutraliser et se détruire mutuellement, de manière à ne laisser prédominer que les véritables causes, en vertu desquelles la société existe et se conserve. L'Être suprême a prudemment imposé des limites à nos facultés morales, comme il en a mis à nos facultés physiques; il n'a pas voulu que l'homme pût porter atteinte à ses lois éternelles » [1]).

On ne devrait pas conclure de ces paroles, que Quételet réduisait la liberté à un élément *accidentel* et accessoire de la vie psychique. Le terme *cause accidentelle* est pris ici dans un sens spécial, emprunté au langage du calcul des probabilités. Dans ses *Lettres sur la théorie des probabilités appliquées aux sciences morales et politiques* [2]), qui contiennent les principes dont la Physique sociale n'est qu'une application, il appelle causes accidentelles, celles « qui ne se manifestent que fortuitement et agissent indifféremment dans l'un ou l'autre sens », par opposition aux causes constantes et aux causes variables [3]). La liberté est dite cause accidentelle, en ce sens que l'individu résiste rarement aux influences

[1]) *Du système social*, p. 69 et 70. — [2]) Bruxelles, 1846. — [3]) P. 159.

sociales qui le sollicitent, tout en ayant le pouvoir de s'y soustraire ; que le libre arbitre s'efface et demeure sans effet sensible, quand les observations s'étendent sur un grand nombre d'individus. Or, remarque très justement M. Lottin, la statistique n'inventorie que les *effets extérieurs* du libre arbitre, elle ne s'occupe pas de la spontanéité intelligente qui est le côté *interne* et primordial de la liberté. Le milieu social étant relativement stable, avec tous les facteurs qui constituent des motifs d'action, les phénomènes extérieurs, qui sont les effets de la liberté, reparaissent chaque année avec la même régularité. Si telle est la portée de la doctrine de Quételet, les données de la statistique ne prouvent, ni pour, ni contre l'existence de la liberté humaine [1]).

Quételet a mis sa vigoureuse intelligence au service presque exclusif de la science qu'il a instituée. Il est l'homme d'une doctrine, et on pourrait lui appliquer l'ancien dicton : *timeo hominem unius libri*. Delbœuf, au contraire, a étendu son activité et sa merveilleuse faculté d'assimilation aux matières les plus diverses, et l'on ne trouve pas la même unité dans son œuvre. La carrière scientifique de Delbœuf (1831-1896) appartient à l'enseignement. En 1863, il fut nommé professeur à Gand, en remplacement de Callier, mais en 1866, il passa à l'université de Liège, où il demeura jusqu'à sa mort [2]).

[1]) J. Lottin, *La statistique morale et le déterminisme* dans *Revue Néo-scolastique*, 1908, p. 82. Le lecteur trouvera dans cet excellent article une complète mise à point de la question. De nombreuses études ont paru sur Quételet et nous devons renoncer à les signaler ici. La plus récente est celle de Hankins, *Adolphe Quételet as statistician*, New-York, 1908, dans : Studies in history, economics and public law. Vol. XXXI, 4. — [2]) V. *Notice sur Delbœuf*,

Bien qu'il ait touché aux sciences les plus variées, ainsi que l'atteste sa bibliographie [1]), Delbœuf est principalement un mathématicien et un physiologiste. C'est aux mathématiques qu'il consacra ses premières publications [2]), et il saisit aussitôt l'aspect philosophique qu'elles présentent. Quel que soit le mérite de ses travaux au point de vue mathématique, on est frappé de voir combien la mentalité de Delbœuf est apparentée à celle des positivistes : il considère les mathématiques comme une science naturelle, au même titre que la chimie. Les axiomes mathématiques n'ont donc qu'une valeur d'observation, et l'expérience, qui les établit, constitue la mesure de leur certitude. Le jugement $2 + 2 = 4$ gagne-t-il en certitude, au fur et à mesure que nous le vérifions? Sera-t-il mieux établi demain qu'aujourd'hui? Delbœuf, s'il était logique, devrait aller jusqu'à ces conséquences absurdes, qui découvrent le côté faible du positivisme. Bien plus, il considère que le critère de la certitude scientifique, la marque à laquelle nous reconnaissons le bien fondé d'une doctrine, est la conviction plus ou moins forte que nous en avons — sentiment subjectif et susceptible de varier [3]). On croirait entendre Stuart Mill ou Herbert Spencer, exposer la théorie de « l'inconcevabilité des contradictoires ». De tout cela, Delbœuf conclut logiquement : la certitude absolue et scientifique est impossible ; nous ne pouvons prétendre

par GILKINET, dans *Annuaire de l'Académie de Belg.*, 1905, p. 47, et *Bulletins*, 1896, 3e série, t. 33, p. 96. — [1]) V. *Notice biograph. et bibliograph. de l'Acad. de Belgique*, édit. 1896, p. 179. — [2]) *Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, suivis de la traduction d'une dissertation sur les principes de la géométrie*, par F. Ueberweg, 1860 ; *Essai de logique scientifique*, 1865. — [3]) *Essai de Logique scientifique*.

qu'à une certitude relative, une probabilité plus ou moins grande.

Étrange théorie, et combien décevante ! Delbœuf devait consacrer sa vie à la recherche de lois, que ses principes philosophiques l'obligeaient à tenir pour illusoires.

Les expériences de psychophysique et d'hypnotisme représentent une grande part — et la meilleure — de l'œuvre de Delbœuf. Elles sont réparties sur de longues années, et disséminées dans de nombreux ouvrages [1]. Le premier, en Belgique, il s'intéressa à la science nouvelle créée par les Fechner et les Weber ; et lui-même contribua aussitôt à la développer. C'est un de ses beaux titres de gloire. Elles répondent bien à son tempérament de savant et de philosophe, ces expériences qui s'appliquent à fixer et à mesurer la répercussion physiologique de l'événement conscient. Delbœuf mesura les sensations de chaleur et de lumière, et songea même à appliquer ses évaluations numériques aux plaisirs et aux émotions supérieures de l'âme. On peut rattacher à cet ordre de travaux son livre intitulé *Le sommeil et les rêves* [2]. Il différencie fort bien *rêve* et *rêverie*, et montre que le rêve se forme au moyen des débris de la sensation. Delbœuf reprend pour son compte l'explication d'Aristote, auquel il rend hommage : tandis que les rêveries sont les conceptions des êtres éveillés, les rêves sont les conceptions des êtres en tant qu'endormis [3].

[1] *Éléments de psychophysique générale et spéciale*, 1883 ; *Examen critique de la loi psychophysique*, 1883, etc. — [2] *Le sommeil et le rêve considérés dans leurs rapports avec les théories de la certitude et de la mémoire*, 1885. — [3] P. 65. Du rêve ordinaire, Delbœuf a rapproché le rêve hypnotique, et il consigne dans une série de travaux spéciaux le fruit des nombreuses expériences où il nous est impossible de le suivre.

La liberté humaine l'a vivement préoccupé [1] ; elle s'impose à la conscience avec un irrésistible empire. Mais est-elle conciliable avec le déterminisme universel ? S'il y a des actes libres, n'assistons-nous pas à une création de force, et le principe de la conservation de l'énergie conserve-t-il sa valeur ? Delbœuf propose une originale conciliation de la liberté et du déterminisme — deux théories qui lui sont également chères ; — et sa solution, plus ingénieuse que solide, lui suggère par contrecoup, une conception générale de l'univers. La liberté, dit-il, ne consiste pas dans la faculté de produire ou d'annuler des énergies et de troubler ainsi la somme constante des énergies universelles, mais dans un pouvoir d'inhibition ou de suspension, qui permet de retarder ou d'avancer le moment où il nous plaît d'agir, et de transformer en force vive les forces de tension accumulées dans l'organisme [2].

La liberté dispose du temps. Cela lui suffit. Il n'y a pas d'augmentation ou de diminution dans les énergies totales, parce que telle force en tension se dépense demain plutôt qu'aujourd'hui : « Voici un tas de poudre. Que vous l'enflammiez aujourd'hui ou demain, la grandeur de l'effet mécanique est le même ; mais aujourd'hui l'explosion produira un effet utile ; demain elle causera des morts par centaines. C'est que, dans l'intervalle, le temps a marché, entraînant avec lui tout ce qui est susceptible de changement » [3].

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que la liberté ainsi

[1]) *Déterminisme et liberté, la liberté démontrée par la mécanique,* dans *Revue philosophique,* 1882. — [2]) *Revue philosophique,* 1882, p. 618. — [3]) *Ibid.,* p. 623.

entendue n'est pas le privilège de l'homme. Satisfait de son idée, Delbœuf l'étend à la nature entière, et en fait l'âme d'une philosophie synthétique [1]. La liberté est implantée dans les éléments primordiaux des choses, dans les entrailles de la matière. Delbœuf place la liberté à l'origine même du monde, pour être sûr de la retrouver dans l'homme [2]. Nous ajouterons que, pour être originale, cette théorie n'est pas neuve. On songe malgré soi au *clinamen* de Lucrèce et au « pouvoir discrétionnaire de dévier un peu de la droite », que les épicuriens attribuent aux atomes, et qui, chez l'homme, s'appelle liberté.

Les idées directrices de la cosmologie philosophique de Delbœuf se résument dans le principe de la *fixation de la force* et dans le *transformisme*. Les éléments matériels primordiaux de l'univers, vers lesquels il faut se reporter pour expliquer l'état actuel du monde, sont doués de sensibilité, d'intelligence et de liberté. Ils se transforment, mais, en se transformant, perdent une partie de leur force ou de leur transformabilité future : la force se fixe, tend vers la stabilité.

Aussitôt existants, les éléments s'entrechoquent, et appliquent leur liberté et leur intelligence à fuir les heurts désagréables, à provoquer les rencontres agréables : ainsi naquirent les affinités, les répugnances, les

[1] Il l'expose dans un ouvrage général : *La matière brute et la matière vivante, étude sur l'origine de la vie et de la mort*, 1887. — [2] MERTEN, Rapport du jury chargé de juger le concours des sciences philosophiques pour la période 1878-1887. Bruxelles, 1888, p. 34. On y trouve une excellente étude sur Delbœuf. Cf. l'intéressant rapport de M. LECLÈRE sur le prix décennal des sciences philosophiques pour la période 1888-1897, Bruxelles, 1900. Le jury a accordé le prix décennal de cette période à la mémoire de J. Delbœuf.

groupements d'éléments, les molécules organisées des divers ordres vivants. « Nous concevons à la rigueur comment, par une suite de perfectionnements successifs, l'intelligence de la Monère peut en arriver à égaler celle de Newton ou même une intelligence infinie pour qui l'univers n'a plus de secret, et qui voit du même coup d'œil le passé et l'avenir. Cette conception nous est d'autant plus facile que nous savons que Newton est sorti d'un œuf qui, certes, au moment de sa fécondation, n'avait pas une intelligence égale à celle d'un infusoire »[1]).

Puisque la vie est à l'origine du monde, et que la force, en se stabilisant, s'épuise, le transformisme de Delbœuf a été justement appelé un *transformisme à rebours*, allant du plus au moins parfait. La vie est à l'origine, le vivant a précédé le non-vivant. Mais si la transformation, qui est la loi des choses, entraîne l'épuisement, le monde ne doit-il pas marcher vers le repos absolu ou la mort ? Delbœuf n'accepte pas ce verdict, que la logique de son système prononce, et il essaie d'expliquer « comment le monde est au service de la pensée, et comment celle-ci reconquerra un jour par la science l'univers qui est son œuvre ».

La cosmologie de Delbœuf est une œuvre d'art plus qu'une œuvre de vérité ; elle contient des illogismes qui compromettent la solidité de sa structure interne. Aussi bien, quel crédit son auteur pouvait-il donner à ces spéculations, puisqu'il avait par avance ruiné toute certitude scientifique[2]) ?

[1]) *La psychologie comme science naturelle*, p. 104. — [2]) Le P. Carbonelle (1829-1889), qui fut, pendant de longues années, l'inspirateur et la cheville

§ 8. L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Reste, pour terminer le tableau de l'activité philosophique depuis 1830, à mentionner quelques travaux d'histoire de philosophie. L'essor imprimé aux études historiques par l'éclectisme lui survécut ; et il grandit à mesure qu'on avança dans le XIX[e] siècle. Le phénomène est universel ; mais il ne se manifeste pas en Belgique avec la même intensité que dans les autres pays. En 1836, Altmeyer, professeur à l'Université de Bruxelles, qui suivait Ahrens dans son adhésion au krausisme, publia une *Introduction à l'étude philosophique de l'histoire de l'humanité*, et, en 1840, un cours de philosophie de l'histoire. Mgr La Forêt édita, en 1866, une *Histoire de la philosophie ancienne*, devenue insuffisante aujourd'hui. Il en est de même du *Manuel d'histoire de la philosophie ancienne* de l'allemand Schwartz, professeur à Liège de 1839 à 1873, inspiré en entier des travaux de Ritter. On a renouvelé depuis lors l'étude de la philosophie grecque.

Plus près de nous sont les publications historiques de Van Weddingen, de Le Roy [1]), de Charles de Harlez et de Monchamp. Charles de Harlez (1832-1899), professeur à Louvain, s'est fait une réputation universelle

ouvrière de la *Revue des Questions scientifiques*, est l'auteur d'un ouvrage remarquable sur *Les Confins de la science et de la Philosophie* (3me édit. 1881), 2 vol. Il y étudie notamment la physique moderne et la théorie atomique ; l'infini dans l'espace et dans le temps ; la création ; les lois générales de l'univers matériel ; la cause des phénomènes vitaux dans les plantes et dans les animaux. (T. I, p. 29). L'auteur est un chaleureux partisan du dynamisme. —

[1]) V. plus haut, p. 338 et 341.

d'orientaliste ; ses nombreuses publications et ses études dans le *Muséon*, dont il est le fondateur, sont tenues en haute estime par les spécialistes [1]).

C'est à Mgr Monchamp (1856-1907), membre de l'Académie de Belgique, que l'histoire des idées philosophiques dans nos provinces est redevable des meilleurs travaux. Il fut, pendant dix-sept ans, professeur de philosophie au séminaire de S.-Trond ; et il concentra toutes ses recherches sur l'étude du cartésianisme en Belgique. Comme il a bien fait de ne pas éparpiller ses forces ! On peut dire de l'ensemble de ses études qu'elles fraient des voies nouvelles. Paul Tannery a écrit au sujet de son *Histoire du Cartésianisme en Belgique*, que ce livre « doit être proposé comme modèle pour la façon de traiter et d'épuiser un sujet limité dans l'histoire de la philosophie moderne » [2]). Il est vrai que Tannery, dans ses monographies sur les derniers philosophes grecs, a employé la méthode de travail, qui donne aux œuvres de Monchamp leur physionomie spéciale : le culte du petit fait et de la documentation intime. Procédé fécond, mais qui exige une somme colossale de labeur, et dont l'emploi appelle, comme complément, les vues d'ensemble. Elles font souvent défaut dans les écrits de Mgr Monchamp et, par ce côté, son *Histoire du Cartésianisme en Belgique* laisse une lacune. L'étude sur *Galilée et la Belgique* est une mise en œuvre de cette même méthode de pure documentation : on en peut dire

[1]) V. la longue liste de ses œuvres dans la *Bibliographie académique de l'Université de Louvain*, édit. 1900, p. 230-238. — [2]) Paul Tannery, *L'histoire de la philosophie en France pendant l'année 1888*, dans Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, III, p. 663-666.

autant d'une foule de notices additionnelles, très précieuses, qui sans cesse ramenaient le laborieux auteur à ses explorations favorites et dénotent une connaissance, par le menu, des milieux intellectuels du XVII[e] et du XVIII[e] siècle.

CONCLUSION

Au cours des siècles écoulés, la Belgique n'a donné le jour à aucun *philosophe de génie*. De la longue théorie de penseurs, inscrits au livre d'or de nos annales intellectuelles, aucun ne se détache comparable à un Platon ou un Aristote, un Leibniz ou un Kant ; aucun n'entraîna la pensée humaine en des voies nouvelles.

Mais à trois reprises, pour le moins, les philosophes belges occupent une place d'honneur dans le mouvement général des idées, et contribuent pour une large part à leur évolution. La première fois, c'est au déclin du XIIIe siècle, un des grands tournants de l'histoire philosophique de l'Occident. Le monde savant afflue à l'université de Paris, où se livre, vers les années 1270, la lutte des deux conceptions philosophiques qui se partagent le monde médiéval : la scolastique et l'averroïsme. C'est un Belge, Siger de Brabant, qui défend les couleurs de la philosophie arabe ; on le cite à l'égal de Thomas d'Aquin, son rival plus illustre ; et le poème dantesque immortalise sa grande réputation. Ce sont des Belges, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Gilles de Lessines, qui, au même temps, professent en scolastique les doctrines les plus personnelles, et dont

l'enseignement universitaire est le plus suivi. Jamais période ne fut plus internationale dans l'histoire de la philosophie; Paris est la capitale incontestée de l'Europe savante.

Une seconde fois les Belges commandent l'attention, vers la fin du xv[e] siècle, c'est-à-dire peu de temps après que les provinces belgiques furent dotées à Louvain d'une université nationale. On travaillait alors à la constitution d'une « république des lettres » destinée à unir, dans une fraternelle communion d'idées, et par dessus les frontières des États, tous ceux qui faisaient retour à la littérature et à la civilisation antiques. A-t-on suffisamment remarqué qu'Érasme et Juste-Lipse, qui touchent de si près à Louvain et à la Belgique, ont été les *leaders* reconnus de l'humanisme ? On objectera que ces hommes sont des philologues de profession et des philosophes de second ordre. Mais le xvi[e] siècle tout entier est pauvre en philosophes ; il présente les caractères des époques de transition, et n'eut d'autre raison d'être, ce semble, que de préparer la germination d'idées nouvelles. L'influence d'Érasme et de Juste-Lipse se fit sentir d'ailleurs dans cet autre sens, qu'elle obligea la scolastique, déjà dépérissante, à se ressaisir et à revêtir des formes plus châtiées. La déteinte de l'humanisme sur l'aristotélisme, un des phénomènes les moins étudiés dans l'histoire de la Renaissance, se remarque principalement chez les Belges de ce temps. Ils avaient, dit Geulincx, un besoin d'élégance dans la sève et dans le sang. N'est-ce pas le nieuportois Josse Clichtove, qui fut, à Paris, un des ouvriers les plus assidus d'une noble et excellente entreprise, que les événements firent, hélas, avorter ?

Enfin, au XVIIe siècle, c'est en Belgique que le cartésianisme débutant chercha son champ de bataille ; c'est chez nous que se produisit le choc le plus violent des idées nouvelles et des idées anciennes. On a dit, avec raison, que les Pays-Bas furent la seconde patrie du cartésianisme. Un anversois, Arnold Geulincx, tira des principes de Descartes une série de conclusions logiques que celui-ci, dirait-on, n'osait formuler. Avant Malebranche, et plus que lui, Geulincx mérite d'être appelé le père de l'occasionnalisme.

Pendant toute la durée du XVIIIe siècle, la philosophie en Belgique souffre de la stérilité générale. Aucun des mouvements d'idées qui remplissent le XIXe siècle n'est comparable en importance à ceux qui marquent les grandes périodes écoulées. L'éclectisme d'avant 1830 contribue à ramener en Belgique le règne du spiritualisme, mais à cela se borne son influence ; l'enseignement du krausisme à Bruxelles est un fait local ; le traditionalisme ontologiste, qui passionne les esprits pendant un quart de siècle, présente un intérêt plus réel, mais à partir de 1865, il ne reste plus rien, ni en Belgique ni ailleurs, des idées issues du bonaldisme.

La philosophie en Belgique est-elle à la remorque de philosophies étrangères ? La question ne se pose pas pour le moyen âge, où le développement philosophique est unique et international ; elle ne prend un sens qu'au jour où se constituèrent définitivement les nationalités européennes. La Renaissance, on l'a vu, fut pour la Belgique une ère de gloire, et nos compatriotes faisaient autorité dans les pays voisins. Mais, à partir du XVIIe siècle, c'est à la philosophie française que vont les sympathies

de nos ancêtres. La philosophie d'inspiration cartésienne alimente deux siècles de controverse en Belgique. Plus tard, les encyclopédistes français nous imposent leurs théories destructives. Au début du XIXe siècle, un groupe de Belges se tourne du côté de Condillac, un autre adopte l'éclectisme de Cousin.

C'est encore de France que viennent le traditionalisme de Louvain et le néo-cartésianisme de Gand. Par contre, superficielle est l'influence de Leibniz à la fin du XVIIe siècle et plus encore celle de Kant au début du XIXe. Quant à Krause, nous avons vu plus haut que ses doctrines ne franchirent pas un étroit cercle d'initiés.

Dans la longue série de systèmes et de solutions, que nous avons passé en revue, découvre-t-on des modes de penser qui révèlent des préférences tenant à des caractères nationaux ou ethnologiques ?

Si on laisse parler les faits, on constate que deux façons de philosopher ont répugné à nos ancêtres : le matérialisme et le panthéisme. Le matérialisme, qui fait de la pensée une sécrétion du cerveau et qui ravale l'homme au niveau de la matière, ne parvint pas à exercer sur les Belges ses dangereuses séductions. Les encyclopédistes français du XVIIIe siècle se rendaient compte combien la philosophie de *L'Homme-machine* heurtait les aspirations profondes de notre race, et ils atténuaient le caractère subversif de leurs doctrines par des protestations de fidélité à la religion et à l'idéal. N'empêche que le souvenir de leur œuvre demeura maudit. Le panthéisme n'eut pas plus de succès chez nous. On ne put jamais s'y convaincre que l'être de l'homme se confond avec l'être de Dieu et encore moins que les individus

humains sont des membres d'un Grand-Tout, dépourvus de personnalité. Il n'est pas trace d'une influence quelconque exercée sur les Belges par le panthéisme matérialiste de David de Dinant. Quant à Juste-Lipse, il recula devant les doctrines panthéistes impliquées dans son stoïcisme et sacrifia la logique du système à son bon sens national. Au XVII[e] s., tandis que la philosophie cartésienne recueillait dans nos provinces la majorité des suffrages, on demeura fidèle à l'esprit individualiste de Descartes et il ne se trouva personne pour suivre Spinoza dans l'orientation moniste qu'il imprima au système. Il faut attendre 1834 pour rencontrer une affirmation du panthéisme. Il était importé d'Allemagne et ne parvint pas à prendre racine chez nous.

Sont-ce là les effets de la modération et de la sagesse dont on se plaît à faire un apanage de notre tempérament national, ou bien une manifestation du grand respect que nous professons pour la personnalité humaine et ses libertés imprescriptibles ? Quoi qu'il en soit de la solution de ce problème délicat de sociologie, on est frappé de voir que ceux qui ont représenté chez nous l'aristocratie de la pensée, affirment presqu'unanimement l'existence d'un Dieu personnel, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la distinction substantielle des êtres, la personnalité humaine.

L'avenir de la philosophie en Belgique répondra au passé. Aucune nation ne détiendra, au XX[e] siècle, le monopole d'un système et l'internationalisme des idées ne fera que s'accentuer. Les Belges associeront leur effort au travail collectif qui absorbe les pays d'Europe et tout ce qu'écriront nos voisins d'Alle-

magne et de France trouvera en Belgique de puissants échos.

On peut ramener à trois les grands sillages creusés par la pensée contemporaine.

Le positivisme accentue sans cesse son caractère agnostique ; il renie les affirmations brutales du matérialisme ; il s'abstient de se prononcer sur la réalité de ce qui dépasse l'observation sensible. Mais les infiltrations du positivisme agnostique sont peu profondes chez nous.

Plus vivace est l'action du néo-criticisme kantien, sous ses multiples formes. Il ne s'agit plus des vagues rêves panthéistes de l'idéalisme allemand, mais du kantisme psychologique et critériologique, tel qu'il est issu, après 1860, du « retour vers Kant ».

Quant aux catholiques, la philosophie néo-scolastique devient de plus en plus leur programme de ralliement. Elle a réduit au silence l'ontologisme, le traditionalisme et le spiritualisme à l'eau de rose des écoles psychologiques.

Ajoutons que les études d'histoire de philosophie prennent, en Belgique comme ailleurs, une extension toujours croissante et qu'il tend à se constituer autour des sciences particulières une auréole de philosophie.

TABLE ONOMASTIQUE

A

Abbon de Fleury, 15.
Abélard, 28, 33-35, 40.
Aben Ezra, 123.
Adalbode, 15, 17, 18.
Adam de la Bassée, 39.
Adelman, 15, 20-22.
Adhélard de Bath, 34.
Aemilius (Antoine), 189, 233.
Agricola (Rod.), 165.
Ahrens, 287, 291, 293, 306, 309, 314, 354.
Alain de Lille, 36-40, 207.
Albéric de Reims, 23, 72, 118.
Albert (Archiduc), 206.
Albert le Grand, 11, 42, 43, 65, 70, 71, 79, 119, 153, 154, 341.
Albricus, 17.
Alcuin, 5, 15, 16.
Alembert (d'), 250.
Alexandre IV, 65.
Alexandre VII, 207.
Alexandre de Halès, 11.
Alger, 15, 21, 22.
Allen (Guill.), 147.
Altmeyer, 157, 162, 181, 291, 354.
Alvin, 325.
Amaury de Bènes, 41, 43.
Amiel (Em.), 167, 173.
Anselme de Cantorbéry (S.), 13, 15, 30-32, 40, 305, 341.
Anselme de Laon, 15.
Ansillon, 221.
Arago, 319.
Archimède, 49.
Argiropile (Jean), 176.
Aristote, *passim*.
Arnauld, 306.
Arnold de Lushout, 123.
Arnolphe, 15.
Arnould, 205.
Athanase (S.), 56, 57.
Audi (Jean), 210.
Auger, 23, 137.
Augustin (S.), 20, 38, 62, 86, 107, 147, 163, 305, 315, 321.
Aventin, 47.
Averroès, 39, 43, 46, 63, 127, 133, 153.
Avicebron, 42, 46, 63, 77.
Avicenne, 39, 46, 63, 77.

B

Bacon (Roger), 47, 49, 69, 255.
Badius (Judocus), 95, 131, 177, 178.
Baeumker, 36, 41, 50, 118, 121.
Baguet (F.), 280.
Bailœil (Gilles), 157.
Baïus, 150.
Bake (J.), 280.
Baldéric, 17.
Bangulf, 15.
Bardou, 258.
Baret (Dom.), 128.
Barland (Adr.), 161, 162.
Barnage (Renier), 84.
Baron, 267, 297.
Bate (H.), 51, 122-124, 129.
Baudouin de Maclix (ou de Tournai), 125.
Baumgarten, 249.
Baumgartner, 36.
Bausch (W.), 280.
Bayle, 258.
Beckers (L.), 285, 286.
Bède le Vénérable, 5, 16.
Beeckman (Isaac), 189.

Beelen, 313.
Bekker (Balth.), 235.
Bellarmin, 150.
Bérenger, 21, 22.
Berkeley, 250, 254.
Berlingius, 170.
Bernard d'Auvergne, 116.
Bernard de Tours, 41.
Bernier de Nivelles, 60, 62, 118.
Bertaud de St-Denys, 84, 85.
Bertius, 172.
Bessarion, 157.
Beverus (Serjacobs), 164.
Bittner, 21.
Blommardine (la), 137.
Boèce, 6, 20, 26, 28, 37, 128.
Boetius Epo, 146.
Boileau, 246.
Bonald (de), 221, 299, 300, 311, 315.
Bonaventure (S.), 11, 62, 64, 69, 129, 305, 315.
Bonetty, 312.
Boniface de Bruxelles, 125.
Boniface VIII, 85, 86.
Bonnet, 256.
Bontekoe, 222, 232.
Bordas De Moulin, 316, 319, 321, 322.
Bornius, 222.
Bossemius, 147.
Bosses (Barthélemy des), 251.
Bossuet, 305.
Boucquillon (Abbé), 147, 310.
Bouillier, 187, 234, 242.
Bout (Wilh.), 198.
Brants, 144, 173, 174.
Broglie, 326.
Brosius, 259.
Broussais, 279, 326.
Bruno, 18.
Budinszky, 125, 155, 157.
Bundell (P.), 220.
Burchard, 23.
Burgus, 196.
Buridan (Jean), 129-132, 154, 176.
Busleiden (J.), 162.

C

Cabanis, 326.
Caesarius (Jean), 165.
Callier, 321, 348.
Callimaque, 171.
Canali (B. A. Maria), 196.
Cantor, 49.
Caper (Jacques), 60.
Capreolus, 176.
Caramuel, 196.
Carbonelle (R. P.), 353.
Cardon (G.), 146, 147, 152.
Casaubon (Isaac), 167.
Cassiodore, 20.
Castilhon (Jean), 258.
Castilhon (Louis), 258.
Caterus, 189.
Chalcidius, 7.
Charlemagne, 14, 15.
Charles I, 209.
Charles II, 151, 245.
Charles-Quint, 145, 165.
Cheymeius (Jacques), 171.
Chillingworth, 173.
Chrodegang, 16.
Chrysostome (R. P.), 165, 166.
Cicéron, 159, 160, 162, 164, 179.
Ciermans (P.), 193.
Claessens (P.), 310.
Clarke, 251, 256.
Cléanthe, 168.
Clénard, 159, 170.
Clerval, 20, 33, 179.
Clichtove, 175, 178-180, 358.
Coignet (Michel), 171.
Colveneri, 166.
Colvius (André), 189.
Combalot (Abbé), 300.
Compton (Carleton), 193, 194, 195, 220.
Condillac, 250, 256, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 360.
Coornhert, 172, 173.
Copernic, 212, 237-242, 244, 245, 252.
Cordemoy, 231.
Cornoldi, 339.
Cospeau (J.), 170.
Cospeau (L.), 170.
Costa ben Luca, 56.
Coster (Fr.), 153.
Cousin (Victor), 35, 267-269, 277, 299, 314, 326, 327, 360.
Cramer, (Dr J. A.), 232.
Cremonini, 247.
Crespin (Fr.), 195.

Cromwell, 209.
Cuffelaer (Abr.), 252.
Cuylits (Abbé), 136.

D

Daris, 151, 165.
d'Achéry, 34.
Damiron, 337.
Dante, 45, 117, 118, 121.
David de Dinant, 13, 41-43, 361.
Dechamps, 311, 313.
De Decker, 210, 219.
de Feller (P.), 252, 259, 260.
de Groot (Gérard), 137.
de Guérin, 210.
de Harlez (Ch.), 354.
De Jongh (H.), 144.
de Keyser (Fr.), 125.
de la Forge (Louis), 231.
Delahaye (J.), 153.
de la Planque (Nic.), 60.
de la Rovere (Fr.), 157-158.
Delisle, 60, 134.
de Lattre (Adr.), 147.
Delbœuf, 287, 337, 344, 348-353.
Delhasse (F.), 272.
del Rio (Martin-Antoine), 174.
Delvigne (A.), 300, 313, 314.
de Maets (Ch.), 189, 233, 234.
Démocrite, 203, 214.
de Nélis (Corn. Fr.), 252-255.
Denifle, 41, 43, 48, 51, 52, 57, 135.
Denique, 207.
Denys le Chartreux, 127, 128.
Denzinger, 266, 283.
De Paepe, 339.
De Ram, 64, 154, 198, 199.
de Rivo (P.), 153, 156-158, 891.
Der-Kennis, 214.
de Salisbury, 34.
De San (R. P.), 340, 341, 342.
Descartes, *passim*.
de Smit (Hugues), 52.
de Someren (H.), 153, 157, 158.
De Theux, 124.
Despautere (J.), 162, 170, 179.
Destutt de Tracy, 277.
Deurhoff, 252.
de Vecchi (Jér.), 215.
de Villiers (C.), 135.
De Volder, 232.
de Wallers, 210.
De Witt, 221, 231.
De Wulf (Chrétien), 214, 221, 288.
de Zembrana (Ant.), 196.
d'Hulst, 339.
Diderot, 250, 259.
Dilthey (Wilh.), 173.
Dinghens (Léonard), 219.
Dominique de Flandre, 175, 176.
Donat, 56.
Dorpius, 144, 159, 161, 162, 173.
Du Bois (Pierre), 117.
du Chasteau (Nic.), 220.
Duhem, 176.
Duifhuis, 173.
Duke, 21.
Dullaert (J.), 95, 162, 175, 177, 178.
Duns Scot, 11, 62, 67, 68, 80, 106, 116, 127-129.
Duplessis d'Argentré, 158.
Dupont (A.), 340.
Dupont (V.), 310.
Du Roussaux, 296, 297.
Duval (Simon), 118.
Du Vivier (Guill.), 251.

E

Egide de Valenciennes, 71.
Ehrle, 71, 81.
Elisabeth, 147.
El-Kindi, 46.
Elzévir, 189.
Epictète, 169.
Epicure, 40, 169, 203.
Eracle, 15, 18.
Erasme, 159, 161-163, 165-167, 173, 179, 358.
Etienne de Tournai, 32, 33, 57, 86.
Eudes de Bayeux, 21.
Eugène IV, 142.

F

Faber, 178-180. *V.* Le Fèvre d'Etaples.
Fabre d'Envieu, 301.
Fabrice (André), 166.

Falcalin, 23.
Fârâbi, 46.
Farges, 339.
Farvacques, 221.
Fechner, 350.
Fénelon, 305.
Féret, 246.
Feyens (Thomas), 239, 240.
Fichte, 290-292.
Fitzacker (Rob.), 66.
Folcuin, 23.
Fontaine (Théod.), 344.
Foppens, 135, 171, 177.
Fournet, 189.
Francisco de Mora, 218.
Franck, 175.
François I, 162.
François d'Assise, 45.
François de Tolète, 149.
Francotte, 257, 259.
Frédéricq, 158.
Frenand, 178, 179.
Froidmont (Libert), 188-193, 214, 234, 239, 240.
Fulbert de Chartres, 20.

G

Gaillard, 171, 172.
Galenus, 147.
Galien, 46.
Galilée, 205, 237-240, 247, 355.
Garnerius, 41.
Gassendi, 214.
Gaucher, 25.
Gauray (Noël), 251.
Gauthier de Bruges, 60, 64, 65.
Gauthier de Mortagne, 29, 32.
Gauty (Hubert), 251.
Gazali, 46.
Georges de Bruxelles, 175, 176, 178.
Gérard, 20.
Gérard d'Utrecht (ou de Maestricht), 60, 79.
Gerbet, 300.
Gerbert d'Aurillac, 17.
Gerson, 135, 137.
Gervais du Mont St-Eloi, 84.
Geulincx (Arnold), 186, 187, 192, 196-199, 201, 202, 204-206, 208, 210-213, 221-224, 227-232, 330, 343, 358, 359.
Gheeraerds d'Ypres, *v.* Hyperius.
Gibon, 332.
Gilbert de la Porrée, 56.
Gilkinet, 349.
Gilles d'Audenarde, 60.
Gilles de Gand, 60, 135.
Gilles de Gabriel, 220.
Gilles de Lessines, 62, 67-71, 73, 75, 78, 79, 122, 357.
Gilles de Rome, 62, 67, 153.
Gilliodts, 64.
Gilson, 311.
Gioberti, 301.
Giotto, 44.
Goblet d'Alviella, 286.
Godefroid de Fontaines, 11, 28, 59, 60, 62, 67, 71, 80-97, 103, 104, 106, 108-116, 122, 357.
Godefroid de Haestrecht, 189.
Goethals, 81, 155.
Gœthe, 292.
Goglenius (Conrad), 162.
Gomare, 172.
Gonzalez, 339.
Gosius, 106, 196.
Goudt (Ph.), 206.
Gozechin, 23.
Grafé (A.), 332.
Grandclaude, 339.
Grégoire X, 48.
Groen van Prinsterer, 280.
Gruyer (Louis), 325-328, 331.
Gudelin, 174.
Guerric (évêque de Tournai), 32.
Guerric de Flandre (ou de St-Quentin), 71.
Guibert de Tournai, 125.
Guido de Hainaut, 123.
Guidon (Bernard), 47.
Guignies, 71.
Guillaume I, 129, 266, 267.
Guillaume le Conquérant, 21.
Guillaume Mackelfield, 116.
Guillaume de Champeaux, 33.
Guillaume de Conchis, 34.
Guillaume de Moerbeke, 44, 47-51, 123.
Guillaume d'Occam, 127, 129, 130, 176.
Guillaume de St-Amour, 69.
Guillaume de St-Thierry, 33.

Guillaume de Tocco, 48, 66.
Guillaume de Tournai, 125.
Guy d'Avesnes, 129.

H

Hankins, 348.
Harvey, 190.
Haumont, 267, 272, 273, 274, 275, 277.
Hauréau, 34, 36, 39, 56, 135.
Hayé, 207.
Hegel, 283, 290-292, 294.
Heineccius, 235.
Heinsius, 189.
Heiric d'Auxerre, 13, 15.
Helvétius, 273.
Héméré (Claude), 85.
Hemsterhuys (Frans), 252, 268, 282, 290, 326.
Henri VIII, 163.
Henri de Bavenchien, 60.
Henri de Brabant, 47.
Henri de Bruxelles, 134, 135.
Henri de Gand, 9, 11, 28, 53, 57, 62, 67, 71, 73, 80-84, 86, 87, 94-97, 100, 101, 103, 104, 106, 108-113, 115, 116, 122, 135, 177, 196, 306, 321, 357.
Henri de Hervordia, 48.
Henri de Malines, 122.
Henri de Sommal, 151.
Henri le Teutonique, 116.
Herder, 249.
Hériger, 23.
Hériman, 24, 25, 28, 30, 31.
Héron d'Alexandrie, 49.
Hervé de Nédellec, 116.
Hésiode, 5.
Heydanus (Abraham), 189, 222, 230-232.
Heymeric de Campo, 154, 157.
Hobbes, 250.
Holbach (d'), 250, 259.
Hoyens (Andr.), 170.
Hubald, 20, 34.
Huens (Aug.), 164, 166.
Huet (Fr.), 101, 287, 314-317, 321, 322, 324.
Hume, 250.
Hunnetier, 170.
Huybrechts, 210.
Huyghens (Gomaire), 221, 319.
Hyperius, 175, 180.

I

Ignace (S.), 149, 151.
Isabelle, 188.
Isidore de Séville, 5.

J

Jacobs, 301, 313.
Jacotot, 277, 282, 290.
Jacques de Bruges, 135.
Jacques de Douai, 124, 125.
Jacques de Hemricourt, 83-85.
Jacques de Viterbe, 67.
Jansenius (Corn.), 147, 150, 151, 186-188, 234, 241.
Jean d'Assenede, 60.
Jean II d'Avesnes, 123.
Jean de Bruxelles, 157.
Jean Campanus, 48.
Jean de Gand, 133.
Jean de Jandun, 133.
Jean Major, 176, 177.
Jean de Salisbury, 11, 34, 36, 37.
Jean de Schoonhoven, 135.
Jean de Thielrode, 81.
Jean de Tongres, 129.
Jean IV, 141.
Jean XXI, 73.
Jean XXII, 71.
Joseph de Bruges, 60.
Joseph II, 255, 261.
Jourdain, 39, 101.
Juste, 150, 162.
Juste-Lipse, 159, 164, 166-170, 172, 173, 358, 361
Juvicel, 116.

K

Kant, 290, 291, 326, 338, 343, 357, 360, 361.
Képler, 237.
Kersten, 311, 331, 333, 339.
Kilwardby (Robert), 66, 73-75, 78, 89.
Kingsley (P.), 252.
Kinker, 283.
Kleutgen, 339.
Kleyr, 332.
Koolhaes, 173.

Kranen (Théod.), 232.
Krause, 291-294, 297, 309, 323, 324, 326, 360.
Krebs (Nic.), 127.
Kuno Fisher, 234, 283.
Küntziger (J.), 257, 258.
Kurth, 14, 18.

L

Labis (Chan.), 313.
La Forêt (Mgr), 301, 306, 308, 310, 313, 354.
Lagonessa (Fabius de), 241, 242.
Lajard, 81, 129.
Lambert (S.), 19.
Lamennais, 300, 315.
Lamettrie (de), 250.
Laminne, 156.
Lamoriguière, 277, 326.
Lamy (Mgr), 341.
Land, 192, 197, 213, 221-223, 231, 232.
Landreville (de), 265.
Lanfranc, 15, 16.
Langlois, 117.
Laurent (André), 216.
Lavoisier, 237.
Le Blanc (Baudouin), 251.
Lebroussart, 279.
Lebrun, 257, 259, 260.
Leclère (L.), 296, 297, 350.
Le Febve, 313.
Le Fèvre d'Etaples, *v.* Faber.
Legrand (Léon), 146.
Légipont (Ol.), 251.
Leibner, 360.
Leibniz, 115, 131, 186, 224, 227, 231, 249, 251, 252, 256, 271, 317, 326, 333, 357, 360.
Lentailleur (J.), 152.
Lepidi (R. P.), 340.
Le Roux, 326.
Le Roy (Alph.), 176, 269, 277, 286, 290, 332, 333, 337, 338, 354.
Le Roy (Henri), *v.* Régius.
Lessing, 249.
Lessius, 150.
Leucippe, 203.
Leuridan, 147.
Leyten (J.), 155.
Liberatore, 339, 342.
Liebaert, 266.
Lobkowitz, 195.
Locke, 250, 252, 256.
Lodigerius, 196.
Loen (Henri), 155.
Lombard (P.), 64, 129, 144, 155.
Loomans, 287, 332, 333, 337, 338.
Lonay, 307, 309, 314, 333, 342.
Lottin, 348.
Lordat, 332, 333.
Louis de Bavière, 133.
Louis XIV, 207.
Loup, 15.
Lucrèce, 352.
Ludger, 15.
Lupus, 312, 313, 339.

M

Mackelfield, 116.
Mahne (G.), 280.
Maine de Biran, 326.
Malderus, 144, 174.
Malebranche, 186, 205, 221, 226, 228, 231, 252, 256, 305, 306, 317, 359.
Mailly, 253, 271, 245, 345.
Mandonnet, 41, 48, 49, 70, 72, 88, 119, 122, 133.
Manegold de Lautenbach, 16.
Mann, 252, 255, 256.
Mannaerts, 220.
Marbode, 40.
Marchesi, 47.
Marie-Thérèse, 207, 253, 260.
Marius Victorinus, 6.
Marsile d'Inghen, 129, 131, 132, 154.
Martens (Thierry), 161.
Martianus Capella, 20, 207.
Martin (A.), 174.
Martin IV, 82,, 84 86.
Martin V, 141, 142.
Martin de Tours (S.), 15.
Martin de Troppau, 118.
Martini (Corn.), 175-180.
Martini (G.), 280.
Masure (Thomas), 60.
Mathieu de Aquasparta, 64.
Maurice de Reims, 21.
Maximilien de la Chapelle, 153.
Mélanchton, 247.
Melissus, 203.

Mercator, 159.
Mercier (Guill.), 144.
Mersenne (R. P.), 193, 233, 234.
Merten, 295, 338, 352.
Miraeus, 170.
Molanus, 154.
Molière, 205.
Molitor, 134.
Moll, 17.
Monachus (Jean), 85.
Monchamp, 144, 172, 189-191, 215, 216, 239-242, 245, 251, 314, 354, 355.
Mongel (A.), 128.
Morus (Thomas), 144, 161, 173.
Mouskes (Phil.), 81.
München, 266.
Mussely (E.), 134.

N

Namèche (Mgr), 162.
Nanneus, 164.
Nanni (P.), 162.
Napoléon, 265.
Neeffs (Guill.), 141.
Nény (Cte de), 260.
Nève (Adr.), 144, 160, 162, 210, 219.
Newton, 237, 353.
Nicolas IV, 84.
Nicolas de Lyre, 116.
Nicolas de Nancel, 170, 171.
Nicolas d'Utrecht, 157.
Nieuport (Chev^r^ de), 271.
Nieuwland (P.), 280.
Niglis (A.), 134.
Nisard (Ch.), 166.
Notger, 18-20.
Notker Labeo, 15.
Nypels, 332.

O

Ockam, 154, 157.
Odard, 24.
Odon, 15, 24, 25, 29, 30, 32, 33, 40.
Odulfe, 20.
Oken, 292.
Olbert, 23.
Oldenbarneveldt, 173.
Olestan, 20.
Olivarius (J.), 171.
Otton, 16, 18.
Otton I, 18.

P

Pankoucke, 259.
Paquay, 165.
Paquot, 151, 153-155, 164-166, 171, 172, 180.
Paris (Gaston), 121.
Paschase Radbert, 8, 15.
Paul II, 158.
Paul IV, 146.
Paul de Metz, 22.
Peckham (John), 89.
Peemans, 341.
Peerlkamp, 280.
Peeters (Barth.), 166.
Pelzer, 96.
Perez, 174.
Petreius Tiara de Worcum, 170.
Petrus Hispanus, 176.
Petrus Victorius, 49.
Pez, 34.
Philippe, 40.
Philippe II, 146, 149.
Philippe IV, 151.
Philippe-le-Bel, 64.
Philippi (Guill.), 145, 187, 192, 193, 213, 215, 216, 218, 219.
Pirenne, 50, 161.
Piazza (Jules), 243.
Pidoux (D^r^), 322.
Pierre d'Auvergne, 72.
Pierre de Bruxelles, 175, 176, 178.
Pierre de Conflans, 74, 75, 78.
Pierre de Corbeil, 43.
Pierre de Crépy, 60.
Pierre de Pavie, 33.
Pierre de Pise, 15.
Pierre de Tarentaise, 66.
Pindare, 171.
Platon, 6, 11, 34, 35, 38, 46, 169-171, 193, 212, 321, 357.
Plempius (Vopiscus Fortunatus), 188-191, 193, 205, 213-215, 217, 219.
Plomteux, 259.
Plutarque, 169.
Pollot, 235.

Porphyre, 6, 26-30, 147.
Posthumus (N.), 280.
Prischesius (J.), 129.
Priscien, 56.
Proclus, 46, 48, 50, 51.
Proost (D. Raph.), 252.
Prosper d'Aquitaine, 171.
Ptolémée, 39, 46, 50.
Puteanus, 159, 169, 239.

Q

Quételet, 271, 279, 288, 325, 328, 331, 344, 346, 348.
Quintilien, 160, 163.

R

Raei (de), 222.
Ragimbold de Cologne, 20.
Raimbert de Lille, 25, 29, 30, 32.
Rainaud, 15.
Ramus (Jean), 146.
Ramus (Pierre), 170, 171, 179, 214.
Raoul de Longo Campo, 39.
Raskop, 81.
Rathère ou Rathier, 15, 18, 23.
Raymond de Tolède, 46.
Regius, 191, 233, 234, 241, 287.
Reid (Thom.), 276, 306.
Reiffenberg (B^on de), 266, 267, 269, 278-280, 282-284, 290, 324.
Remi d'Auxerre, 15.
Reneri, 222, 232, 233.
Renouard, 177.
Reusens, 143, 164, 181, 198.
Rhaban Maur, 5, 15.
Richaire, 23.
Richardot (Fr.), 147.
Ritter, 354.
Rivius, 165.
Robert (Card.), 43.
Robert (G.), 16.
Robert de Courçon, 54.
Robert d'Erfort, 116.
Robinet, 258.
Rodius (Adr.), 146.
Rodolphe de Liége, 20.
Rodolphe de Namur, 41.
Roersch (J.), 177.
Roscelin, 31, 32.
Rossmann, 266.
Rottier, 161.
Roulez (J.), 280.
Rousseau (J.-J.), 257, 259, 299.
Rousseau (P.), 257, 258, 259.
Royer Collard, 269, 276, 337.
Rubens, 167.
Rubus (Jean), 147.
Rupert de Deutz, 15, 23.
Ruysbroeck l'Admirable, 135-137.

S

Saal, 342.
Sanseverino, 339, 342.
Scaliger (Jos.), 167, 171.
Scaminus, 23.
Schelling, 290-292.
Schelwaert (Jacques), 157.
Schiffini, 342.
Schiller, 292.
Schliephake (Th.), 291.
Schockius, 235.
Schrevilius (Théod.), 171.
Schuler, 235.
Schwartz, 354.
Scot Eriugène (Jean), 8, 13, 40, 42.
Scribani, 168.
Seber, 267, 283.
Sénèque, 167-169.
Senguerdius (Arnold), 233.
Servius, 153.
Siegenbeek, 172.
Siger de Brabant, 48, 62, 68, 70, 72, 88, 117, 118, 120-122, 133, 134, 357.
Siger de Courtrai, 60, 133, 134.
Simar, 169.
Simon de Brie, 72, 117.
Simon de Bucy, 90-93.
Simon de Tournai, 32, 44, 56, 57.
Simon Stévin, 189.
Simplicius, 49.
Sixte IV, 158.
Sixte V, 105.
Smith (Richard), 147.
Socrate, 35, 77.
Sogia (F. G.), 196.
Sophronisque, 77.
Sorbon (Robert), 58.

Spencer (Herb.), 349.
Spinoza, 224, 231, 361.
Stannifex (ou Jean l'Estaignier), 164.
Stappaerts, 123.
Stappleton (Thom.), 147, 174, 244.
Stecher, 338.
Stöckl, 339.
Strabo (Walfred), 15.
Strickers (Susanna), 213.
Strunn (F.), 191.
Stuart (David), 223, 231.
Stuart Mill, 349.
Sturmius, 192.
Suarez, 149, 174.
Sullivane, 243.
Susemihl, 49.
Suso, 137.
Sutton (John), 288.
Sutton (Thom.), 116.
Swartenhengst (Jean), 232.
Sylvestre de Ferrare, 176.
Sylvius, 147, 166, 189.

T

Tacquet, 214.
Tamine, 210.
Tandel, 287, 332, 333.
Tannery (P.), 234, 255, 355.
Tauler, 137.
Taylor, 173.
Tempier (Etienne), 70, 73, 74, 79, 81, 89, 90-92, 127.
Terpstra (J.), 280.
Themsicke, 145.
Theodorici (Vinc.), 177.
Theodorus, 17.
Theoduin, 23.
Thierry de Chartres, 6.
Thierry de Fribourg, 96.
Thomas, 50.
Thomas d'Aquin, *passim*.
Thomasius, 249.
Thonissen, 289.
Thurot, 55, 82.
Tiberghien (Guil.), 287, 291,-297, 323.
Tissot, 325, 326, 328, 329, 331.
Titelmans, 165, 166.
Tits (Arn.), 287, 306, 307, 309-311, 333.
Tobie André, 235.
Tombeur (Mathias), 251.
Tongiorgi, 342.
Torricelli, 237.
't Serclaes (E.), 280.
Tulden, 174.
Turnèbe (Adr.), 171.

U

Ubaghs, 287, 301-303, 305-307, 310, 311, 313-315, 324, 341.
Ueberweg (F.), 349.
Utenhove (Jean), 125.

V

Valère André, 143.
Valerius, *v.* Wauters.
Valla (Laurentius), 161, 165.
Vallet, 339.
van Baerle (Gasp.), 172.
Vandencampen (J.), 162.
Vanderhaeghen, 223.
Vanderkindere (Léon), 286, 291, 309.
Van der Ton (P.), 280.
Van de Weyer, 266-269, 277-283, 290, 297.
Van de Wynpersse, 280.
Van Dorp (M.), *v.* Dorpius.
van Ehert (P.), 283.
Van Est (Guill.), 147.
van Eyen (Gilbert), 125.
Van Eynden (F.), 280.
van Gutschoven (Gérard), 192, 193, 215. 218.
van Gutschoven (Guill.), 215.
Van Helmont (J.-B.), 190-191.
Van Hove, 210.
Van Huysen, 280.
Van Lansberghe (Jacques), 240.
Van Lansberghe (Phil.), 189, 239, 240.
Van Loo (R. P. Bern.), 310.
Van Meenen, 129, 261, 267-270, 273, 274, 276-280, 299, 300, 324, 325, 329, 331.
Van Sichen (R. P.), 220.
Van Swinderen (W.), 280.
Van Velden (Martin), 242-245, 251.
Van Weddingen, 314, 288, 341, 342, 354.
Varenacker (Joannes), 198.
Varenberg, 135.

Vasquez, 149.
Vate (Jean), 84.
Velbruck, 258.
Vendeville, 146, 152.
Ventura, 196, 312.
Verburg (A.), 280.
Verhaegen, 252, 260.
Vésale, 159.
Virgile, 164.
Vittoria, 177.
Vivès (Lud.), 162, 163, 165, 166, 177.
Voétius, 233, 234, 241.
Voisin, 34.
Voltaire, 250, 257-259, 279.
von Hertling, 339.
Vossius (ou de Vos), 171.

W

Waitz, 25.
Walaeus (Ant.), 171, 172.
Walaeus (Jean), 189.
Warenghien (Mich.), 60.
Warichez (J.), 23.
Waxweiler, 345.
Wauters (Corn.), 164-166.
Wazon, 18, 19, 21, 23.
Weber, 350.
Wendelin, 239, 240.
Werner, 177.
Wessel (Jean), 157.
Wiggers (J.), 144.
Wilmotte, 50.
Wils (J.), 143, 175.
Windelband, 292.
Witelo, 48, 50, 51.
Wittert, 83.
Wolf, 249, 251, 252, 256.

Y

Young, 319.

Z

Zénon, 203.
Zigliara, 315, 339.
Zuccolius, 196.
Zypaeus, 174.

TABLE DES GRAVURES

Vue de l'Abbaye de Lobbes, au bord de la Sambre. Gravure tirée de l'ouvrage : *Les Délices du Païs de Liége* (1740).

Page d'un manuscrit des *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines. Codex de Cambridge (n° 2038).

Frontispice du *Boèce* de Louis de Bruges. Miniature du manuscrit néerlandais 1 de la Bibliothèque nationale de Paris (XIVe s,).

Incipit du *Speculum divinorum* de Henri Bate de Malines. Miniature représentant l'auteur dans sa chaire. Codex 271 de la Bibliothèque royale de Belgique.

Jean de Ruysbroec écrivant sur des tablettes de cire un de ses traités qu'un moine recopie sur parchemin. Miniature du manuscrit n° 19295-97 de la Bibliothèque royale de Belgique.

Frontispice des cahiers de la Pédagogie du château à Louvain. Cours de Van Goirle, 1683. Manuscrit n° 29107 de la Bibliothèque royale de Belgique.

Diplôme sur soie offert au professeur Van Billoen, à Louvain, en 1729.

Le triomphe du collège du Porc. Le Porc renverse le château, piétine le Lys et le Faucon. (Université de Louvain, 1778).

P. P. Rubens. — Groupe dit des Quatre Philosophes (P. P. Rubens, Philippe Rubens, Juste Lipse et Jean Woverius) conservé au palais Pitti, à Florence.

Erycius Puteanus (1574 1646), tableau appartenant à l'Université de Louvain.

V. F. Plempius (1601-1671), tableau appartenant à l'Université de Louvain.

Gasparus Barlaeus (1584-1648), tableau appartenant à l'Université de Louvain.

Libert Froidmont (1587-1653), tableau appartenant à l'Université de Louvain.

Caramuel y Lobkowitz (1606-1682), tableau appartenant à l'Université de Louvain.

Schema des genres et des espèces. Manuscrit n° 21907 de la Bibliothèque royale de Belgique.

Le Pont aux ânes. Manuscrit n° 21907 de la Bibliothèque royale de Belgique.

Symbole de la Dialectique dans les cours de l'ancienne Université de Louvain.

Médailles du baron de Bartenstein, *primus* en philosophie, à l'occasion de son entrée solennelle, à Bruxelles, en 1775.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE v

PREMIÈRE PARTIE :

La philosophie en Belgique
jusqu'à
l'érection de l'Université de Louvain

CHAPITRE I. L'AGE DES ÉCOLES CAPITULAIRES ET MONACALES . . 3

§ 1. Notions générales sur la philosophie occidentale du IXe au XIIIe siècle 3
§ 2. Les écoles liégeoises 14
§ 3. L'école tournaisienne 24
§ 4. Les Belges aux écoles chartraines et parisiennes du XIIe s. 32

CHAPITRE II. LES PHILOSOPHES BELGES AU XIIIe SIÈCLE 44

§ 1. La renaissance philosophique du XIIIe siècle. Guillaume de Moerbeke, Simon de Tournai, les sorbonnistes belges 45
§ 2. Les classifications doctrinales. Gauthier de Bruges. 60
§ 3. Gilles de Lessines et la controverse des formes . 68
§ 4. Henri de Gand et Godefroid de Fontaines à Paris . 80
§ 5. La philosophie de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines 97
§ 6. L'averroïste Siger de Brabant 117
§ 7. Henri Bate et quelques autres philosophes . . 122

CHAPITRE III. LES PERSONNALITÉS PHILOSOPHIQUES DU XIVe SIÈCLE. 126

DEUXIÈME PARTIE :

Depuis l'érection de l'Université de Louvain jusqu'à la Révolution française

CHAPITRE I. LES AGITATIONS PHILOSOPHIQUES DES XVe ET XVIe S. . . . 141

§ 1. Les centres de l'enseignement philosophique . . . 141
§ 2. Le conflit de Pierre de Rivo et de H. de Someren à Louvain 153
§ 3. Le choc de l'humanisme et de l'aristotélisme . . . 159
§ 4. Les Belges à l'étranger. Dominique de Flandre, Jean Dullaert, Georges et Pierre de Bruxelles, Clichthove de Nieuport 175

CHAPITRE II. LE CHOC DE L'ARISTOTÉLISME ET DU CARTÉSIANISME (XVIIe S.) 182

§ 1. Les premières hostilités à Louvain et dans les provinces méridionales 182
§ 2. Arnold Geulincx et l'enseignement de la philosophie aristotélicienne à Louvain 196
§ 3. La lutte du cartésianisme et de l'aristotélisme en Belgique pendant la 2e moitié du XVIIe siècle . . . 212
§ 4. Le cartésianisme dans les Pays-Bas septentrionaux. La morale de la résignation de Geulincx . . . 221
§ 5. Coperniciens et aristotéliciens 225

CHAPITRE III. LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE AU XVIIIe SIÈCLE . . . 249

TROISIÈME PARTIE :

La philosophie en Belgique au XIXe siècle

CHAPITRE I. LE SENSUALISME ET L'ÉCLECTISME SOUS LE RÉGIME FRANÇAIS ET HOLLANDAIS 265

CHAPITRE II. La philosophie en Belgique depuis 1830. . . . 285

§ 1. Les centres de l'enseignement philosophique. . 285
§ 2. Le Krausisme 290
§ 3. L'Ontologisme traditionaliste 298
§ 4. Le néo-cartésianisme 314
§ 5. Autres formes de philosophie spiritualiste . . 322
§ 6. La restauration scolastique 339
§ 7. Philosophie et science 344
§ 8. Histoire de la Philosophie 354

CONCLUSION 357

TABLE ONOMASTIQUE 363

TABLE DES GRAVURES. 373

TABLE DES MATIÈRES 374

